

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA -  
MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA  
MODERNA E CONTEMPORÂNEA**

**CLAUDINEY JOSÉ DE SOUSA**

**NATURALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES DE CAUSA E EFEITO  
NA FILOSOFIA DE DAVID HUME**

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado  
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas,  
Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.  
Orientador: Prof. Dr. Eduardo Salles O. Barra.

**CURITIBA  
2006**



## AGRADECIMENTOS

*Aos meus familiares e amigos, em especial a minha irmã Ângela, pelo incentivo e apoio constante;*

*À professora Viviane Castilho, por ter colaborado com muitas sugestões importantes e por fazer parte da banca de qualificação;*

*À professora Isabel Limongi, pelas observações e correções em momentos decisivos neste trabalho;*

*Ao professor Silvio Seno Chibeni por gentilmente ter aceito o convite para fazer parte da banca e estar disposto à discussão a respeito do tema;*

*Ao professor e amigo Eduardo, pela orientação atenta e, sobretudo, pela compreensão e incentivo.*

# SUMÁRIO

<b><u>AGRADECIMENTOS</u></b>	<b><u>3</u></b>
<b><u>RESUMO</u></b>	<b><u>5</u></b>
<b><u>ABSTRACT</u></b>	<b><u>6</u></b>
<b><u>INTRODUÇÃO</u></b>	<b><u>7</u></b>
<b><u>I – ASSOCIAÇÕES E RELAÇÕES</u></b>	<b><u>12</u></b>
<b>I.1. IMAGINAÇÃO, IDÉIAS E CRENÇAS</b>	<b>14</b>
<b>I.2. OS TRÊS PRINCÍPIOS DE ASSOCIAÇÃO DE IDÉIAS</b>	<b>20</b>
<b>I.3. A DISTINÇÃO ENTRE RELAÇÕES NATURAIS E FILOSÓFICAS</b>	<b>24</b>
<b>I.4. RELAÇÕES E COMPARAÇÕES</b>	<b>30</b>
<b><u>II. O PROBLEMA DA INDUÇÃO</u></b>	<b><u>35</u></b>
<b>II.1. CAUSA E EFEITO ENQUANTO CONTIGÜIDADE, SUCESSÃO E CONJUNÇÃO CONSTANTE</b>	<b>40</b>
<b>II.2. O PRINCÍPIO DO HÁBITO E A TEORIA DA CRENÇA</b>	<b>50</b>
<b><u>III. O PROBLEMA DA CAUSALIDADE</u></b>	<b><u>60</u></b>
<b>III.1. A ORIGEM DA IDÉIA DE CONEXÃO NECESSÁRIA</b>	<b>61</b>
<b>III.2. OS EFEITOS DA SEMELHANÇA: A DETERMINAÇÃO DA MENTE</b>	<b>66</b>
<b>III.3. NECESSIDADE E CRENÇA</b>	<b>70</b>
<b>III.4. AS DUAS DEFINIÇÕES DE CAUSA</b>	<b>75</b>
<b><u>CONCLUSÃO</u></b>	<b><u>80</u></b>
<b><u>BIBLIOGRAFIA</u></b>	<b><u>88</u></b>

## RESUMO

A naturalização das relações de causa e efeito, na obra de David Hume, é aqui analisada sob um duplo ponto de vista: tanto na sua doutrina dos princípios associativos da imaginação como responsáveis por conferir inteligibilidade às associações promovidas pela imaginação, quanto nas suas análises do princípio do hábito como promotor do *assentimento* a essas mesmas associações e, conseqüentemente, da crença no estado de coisas correspondente. A naturalização mediante o hábito recebe um maior destaque na medida em que, como produtor de crença e evidência, é ele concebido como capaz de nos dar garantias acerca dos eventos futuros e, assim, conferir necessidade às conexões causais, colocando em debate um dos temas epistemológicos fundamentais da teoria humeana da causalidade: a distinção entre ficções e crenças. No âmbito das funções cognitivas desempenhadas pelo hábito, o processo de naturalização será exemplarmente identificado na distinção entre relações naturais e filosóficas de causa e efeito, que podem ocorrer como mera comparação ou como uma verdadeira associação entre os objetos assim relacionados, visto que, em princípio, seu fundamento não pode estar nas qualidades sensíveis dos objetos, nem experiência, nem mesmo na razão demonstrativa. Isto nos remete aos dois grandes problemas em torno dessa relação: o problema da indução (a questão da legitimidade ou não da inferência dos eventos futuros, tendo como premissas os eventos passados) e o chamado problema da causalidade (o problema da impossibilidade de atribuirmos eficácia causal às qualidades conhecidas dos objetos nas relações mediante causa e efeito) que encontrarão solução possível apenas na hipótese do hábito, na medida em que é o único princípio capaz de prover aos objetos uma qualidade adicional que determina a mente a conectá-los necessariamente e, assim, constitui-se no único princípio de determinação dos eventos futuros (conferindo legitimidade às nossas inferências ampliativas)..

**Palavras-chave:** naturalismo epistemológico, imaginação, relações de causa e efeito, inferências indutivas, hábito, crença, necessidade.

## ***ABSTRACT***

The naturalization of the relations of cause and effect in David Hume's work is here analyzed through a two folded perspective: regarding the doctrine of the imagination principles of association, responsible to give intelligibility to the associations advanced by the imagination, and regarding the analyses of the principle of habit as the origin of *assent* to those associations and consequently to the believe in the correspondent estate of affair. The naturalization through the habit receives a greater importance because, once it is the origin of believe and evidence, it is understood as capable of providing guaranties regarding future events and thus, it gives necessity to the causal connections. This can set in motion one of the most important epistemological theme in Hume's theory of causality: the distinction between fiction and believes. The process of naturalization regarding the cognitive functions of the habit will be identified in the distinction between the natural and philosophical relation of cause and effect, which can occur as a sheer similitude or as a real association of objects – hence in principle its ground can not be in the perceptive qualities, nor in experience, neither in the demonstrative reason. This can take us to the two main problems of this relation: the problem of induction (the inquiry of the legitimacy of the inference to future events, taking the past events as premises) and the so called problem of causality (the problem of the impossibility of giving causal efficiency to the known qualities of the objects in the relations of cause and effect). These problems will find a possible solution in the hypothesis of habit, since it is the only principle capable of providing the objects a additional quality that forces the mind to connect them necessarily and it is the only principle of determination of future events (giving legitimacy to ours ampliative inferences).

**Keywords:** epistemological naturalism, imagination, relations of cause and effect, inductive inferences, habit, believe, necessity.

## INTRODUÇÃO

O tema central do primeiro livro do *Tratado*<sup>1</sup> é, sem sombra de dúvidas, o problema da origem da idéia de conexão necessária que julgamos existir entre objetos<sup>2</sup> constantemente relacionados mediante relações de causa e efeito. Na busca da origem desta idéia, Hume fará um longo percurso, mobilizando uma série de conceitos e princípios que nos permitirão descrever e compreender o modo de funcionamento da natureza humana. Assim, ele acredita poder responder à questão pela maneira como somos capazes de conferir necessidade a estas conexões entre os objetos sem contrariar, por outro lado, princípios fundamentais da natureza humana, já anteriormente estabelecidos, dentre os quais, o princípio da cópia, segundo o qual, o critério de significado para nossos juízos sobre o mundo repousa sobre a correspondência entre impressões e idéias e a precedência daquelas sobre estas.

Este estudo que revelará, sobretudo, o alcance, os limites e as possibilidades do conhecimento humano justifica-se, segundo o autor, pelo fato de todas as ciências terem alguma relação de dependência com a natureza humana. Desta forma, ele corresponde a uma tentativa audaciosa de fornecer uma descrição abrangente dessa natureza. Na realização deste projeto, o autor colocará por terra concepções que não correspondem a uma legítima explicação dos nossos processos cognitivos, anunciando uma verdadeira revolução na maneira de conceber o problema da justificação do conhecimento. Neste processo ganharão destaque, além do princípio da cópia, os princípios de associação de idéias e o princípio do hábito, que serão tema de pontos decisivos em nossa discussão.

---

<sup>1</sup> As citações e referências ao *Tratado da Natureza Humana* foram retiradas da edição de Selby-Bigge e P.H.Nidditch e seguirão o seguinte modelo: T.[livro].[parte].[seção], [página da referida edição]. As citações e referências à *Investigação sobre o Entendimento Humano* foram retiradas da edição de José Oscar A. Marques e seguirão o seguinte modelo: IEH.[seção].[parte], [página da referida edição].

<sup>2</sup> É importante fazermos aqui uma observação sobre a referência aos termos “objetos” e “eventos” na filosofia de Hume, pois o autor parece utilizar indistintamente estes dois conceitos quando se refere à relação de causa e efeito. Destacamos aqui a posição de Dicker, por nos parecer bastante esclarecedora e significativa. Ele acredita, por exemplo, que causas e efeitos são antes eventos e não objetos para Hume. Mas, como o termo “objeto” também aparece muitas vezes em sua filosofia, a questão não pode ser resolvida na base textual apenas. Segundo ele, “podemos falar de objetos em si como causas apenas em um sentido derivativo, baseado na consideração de que eventos são, geralmente, mudanças em objetos” (Dicker, 1998, p. 112). Desta forma, podemos dizer que o objeto “bola de bilhar” provoca o movimento em outra mediante o choque. A causa aí, evidentemente, não é o objeto (a bola), mas a colisão, que é um evento. Da mesma forma, o efeito não é a outra bola, mas o movimento seguido da colisão que também é um evento. Assim, ele acredita que as duas definições de causa de Hume, por exemplo, que veremos ao final deste trabalho, dizem respeito antes a eventos do que a objetos.

Ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança. Assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação (*T.* introdução, p. xvi)

O princípio de associação de idéias, por exemplo, será tema de discussão do nosso primeiro capítulo, uma vez que a sua análise será decisiva para a compreensão do problema em torno da constituição de nossas idéias complexas. Os três princípios de associação (semelhança, contigüidade e causa e efeito) operam associando nossas percepções de forma a gerar três tipos de idéias complexas: relações, modos e substâncias. Como a causalidade – tema central de nosso trabalho – não pode ser caracterizada enquanto um modo ou substância, mas apenas enquanto uma relação entre objetos, o tema das relações inevitavelmente passará a ganhar destaque. E o primeiro problema que nos chamará a atenção quando do estudo desta relação é o fato de ela poder ser considerada tanto uma relação filosófica quanto uma relação natural entre idéias. Por que Hume haveria estabelecido esta divisão? De que modo um estudo em torno da distinção entre relações naturais e filosóficas pode nos conduzir com mais segurança a um esclarecimento acerca dos problemas da indução e da causalidade em sua filosofia?

Sendo assim, a breve análise da teoria humeana das idéias que faremos no início deste estudo, visa a esclarecer, sobretudo, o problema da distinção entre idéias simples e complexas e mostrar que o foco da discussão está nas idéias deste segundo grupo (nas idéias complexas de relação e em sua distinção em naturais e filosóficas). É neste sentido que o primeiro capítulo envolve o problema das associações, qualidades e relações entre idéias. É a partir destas questões também que deveremos privilegiar uma discussão acerca da imaginação enquanto atividade da mente responsável pela produção destas idéias com certa regularidade e uniformidade, ou seja, mediante aqueles três princípios de associação. Inclusive teremos a oportunidade de observar que estes princípios nos remetem, por sua vez, a uma difícil interpretação, no texto humeano, a respeito da natureza dos mesmos: seriam eles qualidades responsáveis pela passagem natural de uma idéia a outra na imaginação? Deveríamos identificá-los às próprias relações naturais? Ou seria preferível defini-los como meros princípios universais de inteligibilidade das associações promovidas livremente pela imaginação?

Esta última questão coloca em debate, por sua vez, um dos temas epistemológicos fundamentais da teoria humeana acerca da causalidade: a distinção entre as ficções e crenças. Se admitirmos que os princípios de associação entre idéias se



destinam a conferir *inteligibilidade* às associações (ou separações) feitas livremente pela imaginação, esta atividade da mente, mediante estes princípios apenas, ainda assim não é capaz de promover o *assentimento* a estas mesmas associações, gerando assim a crença no estado de coisas correspondente. Desta forma, um outro princípio da natureza humana ganhará destaque: o princípio do *hábito*, o único capaz de gerar esta crença, de nos dar garantias acerca dos eventos futuros e, assim, conferir necessidade às conexões causais. Mas para desenvolver esta discussão precisaremos nos envolver com outras problemáticas da obra de Hume que serão assunto dos dois próximos capítulos.

A análise das relações, feita de forma geral no primeiro capítulo, cede lugar a uma discussão específica a respeito da relação de causa e efeito e de seu processo de naturalização mediante a hipótese do hábito no segundo e terceiro capítulos. Neste momento, dois problemas centrais em torno desta relação são discutidos a partir das seguintes questões formuladas no *Tratado*:

[i] Por que razão nós afirmamos ser *necessário* que cada coisa, cuja existência tenha um começo, deva também ter uma causa? [e ii] Por que nós concluímos que tais causas particulares devem *necessariamente* ter tais efeitos particulares; e qual é a natureza da *inferência* que fazemos de um ao outro e da *crença* que nós depositamos nela? (T.I.iii.2 p. 78; itálicos do autor).

Embora sejam questões distintas para lidar com um mesmo problema, qual seja, o fundamento da idéia de conexão necessária, admitiremos, no entanto, que a segunda questão se caracteriza, sobretudo, como o *problema da indução* (tema do segundo capítulo) e que a primeira questão, diz respeito ao *problema da causalidade* (tema do terceiro capítulo). Esta concepção, de que é possível uma divisão e estudos de cada uma das questões em momentos distintos no texto humeano, nos parece promissora na medida em que, de fato, nos esclarece sobre sérios problemas de interpretação da segunda parte do primeiro livro do *Tratado*. Será possível compreender, por exemplo, por que a segunda questão é analisada com vistas a nos conduzir com segurança a uma resolução da primeira; portanto, apenas como uma hipótese posteriormente descartada (problema da indução), tendo em vista a resolução de um problema mais fundamental: a investigação acerca da origem de nossa idéia de conexão necessária ou problema da causalidade que, como dissemos acima, é o problema central do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana*.

Iniciaremos assim, nosso segundo capítulo, intitulado “o problema da indução” com vistas a mostrar de que forma é possível um legítimo raciocínio ou

inferência se a relação de causa e efeito não pode ser reduzida a meras relações espaço-temporais que supostamente lhe garantiria a necessidade requerida para estes raciocínios. Veremos que nem mesmo a razão *a priori* ou a experiência serão capazes de justificar por que, mediante esta relação, vamos além dos casos particulares que podemos observar no passado e estendemos estes casos para eventos futuros. Ao analisarmos as inferências, na filosofia de Hume, a princípio enquanto inferências indutivas e posteriormente enquanto inferências causais chegaremos à conclusão de que a imaginação, embora capaz de ampliar objetos ou eventos passados com vistas a objetos ou eventos futuros, também não se mostra capaz de garantir necessidade a esta transição. Assim, somente o hábito, ao fundamentar nossas crenças em questões de fato, pode prover garantias sobre a necessidade associada a eventos futuros, na medida em que se mostrará o único princípio de determinação destes eventos.

No entanto, resolvido o problema da indução mediante a hipótese do hábito, caberá ainda investigarmos se o mesmo princípio representaria uma solução promissora para nosso segundo problema: o problema da causalidade, ou seja, para o problema da impossibilidade de atribuímos eficácia causal a quaisquer das qualidades conhecidas dos objetos e, assim, fundamentarmos nossa idéia de conexão necessária entre eles; em outros termos, resolver o problema de encontrar a origem da idéia de conexão necessária recorrendo ao princípio da cópia anteriormente estabelecido. De que forma isto seria possível? Veremos que é apenas na transição involuntária da imaginação de um objeto a outro que habitualmente se apresenta conjugado ao primeiro, que se descobre o *sentimento* ou *impressão* a partir da qual formamos a idéia de poder ou conexão necessária. A análise da experiência de uma multiplicidade de ocorrências de causa e efeito revela que a repetição de casos similares cria uma *determinação* na mente para renovarmos este ato. Esta determinação, portanto, é o mesmo que o sentimento ou impressão da idéia de conexão necessária que tanto investigávamos. É desta forma, portanto, que o hábito representa uma solução também para o problema da causalidade, uma vez que se revelará o único princípio capaz de introduzir na mente uma nova propriedade ou qualidade ausente nas qualidades conhecidas dos objetos e que nos permite, assim, conceber natural e necessariamente uma relação causal entre os objetos. Isto será atestado, ao final da discussão, nas duas definições de causa apresentadas pelo autor, quais sejam: uma definição filosófica, que retrata uma relação resultante de uma união arbitrária das idéias porque fundada apenas numa comparação entre elas, e uma

definição natural, que a caracteriza enquanto uma verdadeira união ou associação entre objetos como apenas o hábito poderia promover.

## I – ASSOCIAÇÕES E RELAÇÕES

As discussões levadas a cabo nos trabalhos de Hume convergem para um tema central, qual seja, o estudo das operações e princípios da natureza humana por intermédio de um método de investigação empírica. Sendo assim, neste trabalho se propõe a analisar e discutir este projeto humeano destacando um dentre os diversos problemas encontrados em sua filosofia, qual seja: o tema das relações ou, mais especificamente, o problema da distinção entre relações naturais e filosóficas e sua decisiva influência no problema da causalidade, a tal ponto que seja legítimo ao menos falar de uma “naturalização das relações de causa e efeito”, o que se pretende esclarecer em seguida.

Desta forma, este primeiro capítulo privilegia uma breve reconstrução de alguns temas do *Tratado*, necessários para a discussão do problema proposto. No entanto, é preciso frisar que não se objetiva discutir exaustivamente questões que, a nosso ver, não contribuam diretamente para a compreensão do tema das relações, restringindo-nos a rápidos comentários, quando forem necessários. Privilegiaremos, por outro lado, os poucos momentos em que, no *Tratado*, Hume faz referência direta à distinção entre as relações, confrontando-as com discussões contemporâneas e tentando, desta forma, enriquecer o debate, elencando novos problemas ou retomando aqueles que não foram suficientemente discutidos pela tradição filosófica.

Acreditamos também que esta análise das relações naturais e filosóficas e, a seguir, da naturalização das relações de causa e efeito tende a corroborar a nossa concepção de que o projeto humeano pode, em alguma medida, ser encarado como um programa naturalista em filosofia, que antecede e inspira o naturalismo epistemológico contemporâneo, embora a defesa desta interpretação não seja a preocupação central da nossa discussão aqui. Apenas fazemos tais considerações porque acreditamos que Hume, mesmo não defendendo explicitamente este modo de conceber a empresa filosófica, deu uma significativa contribuição ao que hoje conhecemos como naturalismo epistemológico. Acreditamos ainda que a discussão sobre relações naturais e filosóficas e, sobretudo, a suposta naturalização das relações de causa e efeito – que reputamos como tema central da terceira parte do primeiro livro do *Tratado* – mantenham muitos pontos de contato com este naturalismo. No entanto, para empreender esta discussão, é preciso analisar anteriormente seu método de investigação empírica dos diversos fenômenos da

vida humana (pensamentos, ações, idéias, crenças etc) e verificar como ele estaria, desta maneira, promovendo uma naturalização das análises do conhecimento, a ponto de que, para ele, “aquisição e justificação do mesmo passam a ser considerados processos naturais” (Guimarães, 1998, p. 304).

Como já dissemos, nosso propósito, neste texto, é fazer uma breve discussão concernente à natureza e ao estatuto das relações na concepção humeana, mas é evidente que não nos será possível apresentar um exame acima de qualquer controvérsia sobre o tema, em grande medida, devido aos restritos momentos em que, no *Tratado*, o autor lhe dedica um tratamento exclusivo. As ambigüidades e contrastes entre as passagens a respeito das relações são obstáculos importantes a ser considerados e superados por esta pesquisa. De qualquer forma, o nosso objetivo é fazer uma apresentação do problema das relações minimamente coerente para servir como suporte para a discussão central desta dissertação, ou seja, a compreensão do que possa vir a ser considerada a “naturalização das relações de causa e efeito”. Talvez não seja oportuno tentar esclarecer exaustivamente, neste momento, o tema da naturalização, uma vez que a problemática vai ganhando contornos mais nítidos com o desenvolvimento da pesquisa, de tal forma que somente teremos condições de oferecer um esclarecimento satisfatório com o conjunto dos capítulos a seguir. Contudo, algumas noções preliminares a seu respeito precisam ser apresentadas desde já.

A afirmação de que há uma naturalização das relações de causa e efeito no *Tratado da Natureza Humana* expressa a concepção de que este trabalho se configura enquanto uma tentativa, mesmo que implícita, de defender a concepção de que o programa filosófico de Hume é uma espécie de naturalismo que inspira o que hoje conhecemos como naturalismo epistemológico. Procuraremos justificar esta concepção apresentando, de início, sumariamente como Hume concebe a distinção entre relações naturais e filosóficas. As chamadas relações naturais entre os objetos – especificamente no caso da relação de causa e efeito – caracterizam o modo como conectamos idéias na imaginação de modo involuntário, mecânico, mediante princípios naturais de união de idéias (como o hábito, por exemplo), de tal maneira que o processo de justificação do conhecimento – diferentemente do que advoga a concepção apriorista tradicional – possa ser descrito apenas como um simples instinto de nossa mente. Como o próprio autor afirma, ao final da seção III do *Tratado*: “a razão não é senão um maravilhoso e inteligível instinto de nossa mente, que nos conduz por uma certa seqüência de idéias,

conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares” (T.I.iii.16, p. 179).

Para realizar esta tarefa, precisamos antes investigar com detalhes os elementos que compõem o estudo da natureza humana de Hume e como eles se relacionam, de modo a compor uma espécie de ciência do homem. Neste estudo, veremos como Hume apresenta alguns princípios gerais e universais da natureza humana a partir de um “método experimental de raciocínio”. Mas veremos também que, apesar de Hume proceder a uma explicação de uma variedade de fenômenos da vida humana, apelando para princípios gerais, ele precisa explicar também estes princípios e idéias gerais, analisando elementos básicos da mente humana que ele chama de percepções simples, que, aliás, constituem a base de toda a discussão de sua teoria do conhecimento. É exatamente o que Hume fará na primeira parte do *Tratado* com o estudo das idéias, sua origem, composição, conexão, generalização etc. Contudo, apesar da inquestionável importância da análise das percepções simples a partir de sua divisão em impressões e idéias<sup>3</sup>, acreditamos que seja, sobretudo, na análise das idéias complexas<sup>4</sup> – particularmente, as de relações entre estas percepções – que parece estar a riqueza da investigação humeana sobre a natureza humana. Por isso nos inclinamos diretamente para esta discussão.

### **1.1. Imaginação, idéias e crenças**

O tema das idéias complexas parece, inclusive, chamar a atenção do autor mesmo quando este tende a privilegiar apenas uma discussão sobre percepções simples. Veja que, segundo Hume, toda impressão surge, inevitavelmente, acompanhada de uma idéia correspondente e toda idéia simples, de uma impressão correspondente. Desta correspondência, ele conclui a existência de uma *conexão* entre ambas e afirma que a existência de uma tem forte influência sobre a existência da outra. Tendo reconhecido ainda que percepções simples sempre produzem idéias correspondentes e que não pode

---

<sup>3</sup> A grande contribuição de Hume com esta divisão está no restabelecimento do conceito de idéia, como ele próprio afirma na primeira nota de rodapé do *Tratado*. Nessa nota, Hume censura Locke por ter estendido o termo ‘idéia’ a todas as nossas percepções (cf. T.I.i.1, p. 1).

<sup>4</sup> Segundo Hume, todas as percepções da mente se dividem em impressões e idéias, podendo ser diferenciadas pelos graus de força e vivacidade com que se apresentam à mente. As impressões (sensações, paixões, emoções) se apresentam com maior força, enquanto que as idéias são mais fracas e débeis. A diferença entre ambas pode ser, grosso modo, estabelecida mediante a distinção entre sentir e conceber. Podemos dividi-las ainda em percepções simples e complexas. As primeiras não admitem distinção, enquanto as outras podem ser divididas em partes. “Ainda que uma cor, um sabor e um odor particular sejam todas qualidades reunidas numa maçã [percepções complexas], é fácil perceber que não são idênticas, senão que são ao menos distinguíveis umas das outras [percepções simples]” (T.I.i.1, p. 2).

ocorrer o contrário, conclui que a conexão entre ambas é prova de que umas são *causas* das outras e que impressões tem *precedência* sobre idéias<sup>5</sup>. Inclusive, a precedência das impressões é o primeiro princípio da ciência da natureza humana.

É curioso notar que, mesmo nestas discussões preliminares a respeito dos componentes mais simples do entendimento humano no *Tratado*, já surjem problemas que nos remetem às suas questões mais polêmicas, tais como o das idéias complexas e o dos princípios de associação entre idéias, que veremos a seguir. Observa-se que, de acordo com as divisões entre as percepções, apresentadas no início do *Tratado*, as percepções simples nos são dadas, embora paradoxalmente, como *semelhantes*, *contíguas* e *causas* umas das outras. A confirmar isto, estão as próprias afirmações de Hume, segundo as quais: i) “todas as idéias e impressões simples se assemelham umas às outras [semelhança]” (T.I.i.1, p. 4); ii) “a conjunção constante [que implica contigüidade espaço-temporal] de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são as causas das outras [causa e efeito]” (T.I.i.1, p. 5).

Além disso, após apresentar a divisão de nossas percepções, Hume afirma estar preocupado, sobretudo, em “considerar com mais precisão suas qualidades e relações” (T.I.i.1, p. 2). Acredito que, ao empregar ‘qualidades’ e ‘relações’, esteja pressupondo, dentre outras coisas, a semelhança e a estrita correspondência entre nossas percepções, bem como o fato de umas serem causas das outras. Assim, se todas as percepções nos aparecem, necessariamente, em estrita correspondência umas com as outras, seria no mínimo paradoxal fazermos referência às próprias percepções simples. É impossível uma impressão sem uma idéia ou uma idéia sem uma impressão que lhe corresponda. Toda percepção se faz possível apenas enquanto se apresenta nesta estrita correspondência à qual nos referimos anteriormente, ou seja, enquanto pressupondo necessariamente qualidades e, sobretudo, relações. Toda percepção seria *contígua*, *sucessiva*, *semelhante*, *causa ou efeito* de uma outra percepção etc.

O próprio Hume afirma que, apesar de reconhecer esta estrita correspondência entre nossas percepções, sente a necessidade de recuar nestas

---

<sup>5</sup> No entanto, segundo Hume, há um fenômeno contraditório que pode provar que esta regra nem sempre é válida. Este princípio da prioridade das impressões possui algumas limitações. Basta considerar o exemplo dos matizes de azul que podem ser distinguidos mesmo por alguém que supostamente não tenha tido as impressões correspondentes. Outro exemplo é o fato de podermos formar idéias secundárias que são cópias de outras cópias (T.I.i.2, p. 5-6). Quanto ao contra-exemplo dos matizes de azul, no entanto, podemos perceber claramente que, para Hume, seu objetivo é apenas mostrar que não é absolutamente impossível a precedência de uma idéia simples sobre uma impressão. A este respeito Smith afirma: “Neste estágio da argumentação, ele é importante para mostrar que não há nenhuma necessidade absoluta nessa causalidade provada, o que viria a confirmar nossas observações sobre o estatuto do princípio. Mostrar isso, contudo, não é contradizer o princípio, mas salientar o seu aspecto contingente, o caráter meramente de fato de sua universalidade” (Smith, 1995, p. 54).

considerações, já que o tema das idéias complexas causa-lhe preocupação. É preciso, conforme ele afirma, “fazer uso da distinção das percepções em *simples e complexas* para limitar a decisão geral de que *todas as nossas idéias e impressões são semelhantes*” (T.I.i.1, p. 3; itálicos do autor). Ele próprio admite que “não é uma regra universalmente verdadeira que [idéias complexas] sejam cópias exatas de impressões, como ocorre no caso das percepções simples” (T.I.i.1, p. 3). E, apesar da abrangência do tema, parece não se incomodar muito com ele neste momento, afirmando apenas que a relação entre impressões e idéias simples e entre idéias simples e complexas garante a exata correspondência entre impressões simples e idéias complexas, ou seja, se “todas as idéias e impressões simples se assemelham umas às outras e, [se] as complexas são formadas delas, podemos afirmar em geral que estas duas espécies de percepções são exatamente correspondentes” (T.I.i.1, p. 4). Enfim, o autor limita-se a afirmar que, tendo descoberto esta relação, sua preocupação foi logo desviada para a análise de outras de suas *qualidades*, como se o problema anterior não merecesse ulteriores discussões. Para ele, é a própria *relação* entre percepções simples e complexas que garantiria a correspondência entre impressões simples e idéias complexas. O problema é que, na tentativa de explicar a correspondência entre uma impressão e uma idéia complexa, Hume vale-se da própria idéia complexa de relação, ainda não suficientemente descrita nem explicada.

Esta posição de Hume pode ser descrita como uma forma de reducionismo, cuja melhor expressão é o princípio que afirma que “*todas as nossas idéias simples, em sua primeira aparição, são derivadas de impressões simples que são correspondentes a elas e que elas representam exatamente*” (T.I.i.1, p. 4; itálicos do autor). Diante da dificuldade apresentada anteriormente, nos parágrafos seguintes do *Tratado*, Hume buscará argumentos que confirmem este reducionismo, tentando descrever com extrema precisão as relações entre percepções, deixando, contudo, transparecer algumas dificuldades no que diz respeito à manutenção dos princípios de sua filosofia.

Percebe-se que o princípio em que se apóia o reducionismo humeano não parece envolver outros problemas além daquele descrito anteriormente, segundo o qual, a correspondência implica relações e qualidades e, conseqüentemente, o tema das idéias complexas. No entanto, Hume prossegue: “desta *conjunção constante* de *percepções semelhantes*, concluo imediatamente que há uma *forte conexão* entre nossas impressões e idéias *correspondentes* e que a existência de uma tem uma enorme influência sobre a outra” (T.I.i.1, p.4; itálicos nossos). Nesta citação, destacamos conceitos como os de *conjunção constante*, *percepções semelhantes* e *forte conexão* para mostrar que, visando



explicar as percepções simples, Hume vale-se de idéias complexas ainda não explicadas. É evidente que, com a afirmação acima, o autor pretendia apenas mostrar – como ele mesmo afirma – que esta conjunção constante de percepções semelhantes é uma prova de que umas são causas das outras, o que é, segundo ele, o tema principal do *Tratado* (cf. T.I.i.1, p. 4). Referimo-nos a esta questão apenas para justificar, mais uma vez, a pertinência do estudo das relações na filosofia humeana. Façamos, portanto, uma breve discussão a respeito do problema em torno das idéias complexas no *Tratado da Natureza Humana*.

Apesar da precedência temporal das impressões sobre as idéias, como temos visto até aqui, perceberemos que no estudo da natureza humana, Hume iniciará sua discussão pela análise das idéias, invertendo, desta forma, a ordem anteriormente estabelecida. Ele próprio afirma que “para explicar a natureza e os princípios da mente humana, faremos um exame particular das idéias, antes de passarmos às impressões” (T.I.i.2, p. 8). A análise das impressões, na verdade, será feita apenas brevemente e em alguns pontos esparsos da obra, aparecendo ora como impressão de sensação ora como impressão de reflexão, mas quase nunca recebendo um exame detalhado como o das idéias. De qualquer forma, iniciemos, conforme faz o autor nas seções 3 e 4 da parte I, o estudo das idéias, na tentativa de explicar a natureza e os princípios da mente humana por meio da análise de suas conexões e associações. Veremos que, com a discussão destes pontos, Hume nos convida a retornarmos àqueles termos não explicados quando da formulação do princípio da cópia e que, segundo a discussão que fizemos anteriormente, envolvem certos problemas.

Na análise das idéias, na seção 3 da parte I, por exemplo, ao se referir às idéias da memória e da imaginação, Hume diz que quando uma impressão faz uma nova aparição na mente como uma idéia, a memória conserva um grau considerável de sua primeira vivacidade, tornando-a algo intermediário entre uma impressão e uma idéia. Mas pode ocorrer também que, ao reproduzirmos esta idéia por meio da imaginação, ela perca inteiramente esta vivacidade, tornando-se assim uma idéia por completo (cf. T.I.i.2, p. 08-10). O que o autor está sugerindo é que memória e imaginação caracterizam maneiras diferentes mediante as quais uma impressão reaparece na mente sob a forma de uma idéia, ou seja, com um grau considerável de vivacidade (quando da atuação da memória) ou perdendo-a inteiramente (quando da atuação da imaginação).

Há uma outra diferença considerável entre estas duas atividades da mente e que nos remete a uma análise privilegiada da imaginação. As idéias da imaginação,

assim como as da memória, só aparecem na mente como cópias de suas impressões correspondentes; no entanto, “a imaginação não se acha obrigada a seguir a mesma ordem e forma das impressões originais” (T.I.i.3. p. 9). Enfim, a imaginação parece possuir uma liberdade quase irrestrita para alterar suas idéias, liberdade esta responsável pela arbitrariedade em certas relações de causa e efeito, como veremos nos próximos capítulos. A liberdade da imaginação é acarretada pelo fato de não haver sequer duas impressões completamente inseparáveis. Como as idéias são cópias das impressões, elas também devem atender ao mesmo princípio, qual seja, ao princípio da separabilidade, segundo o qual, “sempre que a imaginação percebe uma diferença entre as idéias, ela pode facilmente produzir uma separação” (T.I.i.3. p.10). Neste processo, parece haver algo a contrariar o princípio da cópia, já que a imaginação parece receber uma espécie de “poder de variar”, uma liberdade quase mágica que não lhe é transmitida por uma impressão. Investiguemos rapidamente este problema.

Se a imaginação aparece, na filosofia humeana, enquanto a atividade mental responsável pela união ou separação das idéias, o problema passa a ser, fundamentalmente, aquele referente à maneira pela qual ela realiza esta tarefa, de posse de tamanha liberdade de unir ou transpor idéias da maneira que lhe aprouver. Como explicar, por exemplo, que haja grande uniformidade e regularidade na união das idéias, se a imaginação dispõe de tamanha liberdade? Há algo que limita a atuação desta atividade da mente, conferindo tal uniformidade a suas operações? Haveria, em decorrência disto, alguma distinção entre fantasia e imaginação na filosofia humeana<sup>6</sup>?

A imaginação, segundo Hume, pode apenas imitar as percepções dos sentidos, por isso, jamais alcançará a força e vivacidade das impressões originais. Todavia, podemos dizer que a imaginação realiza as mais diferentes uniões e associações de idéias, que vão desde a pura *fantasia* até a *crença* nos objetos, mediante a união habitual; da união e associação mais fictícia até aquela que adquire o mais alto grau de

---

<sup>6</sup> Monteiro, por exemplo, acredita que, além de princípios específicos como o hábito e a associação de idéias, Hume refere-se a certos poderes da mente aos quais a filosofia tradicional dava nomes como entendimento, razão, imaginação etc (cf. Monteiro, 1983 p. 150). A originalidade de Hume, segundo ele, “não reside apenas na referência a princípios novos (como o hábito e a associação), mas também no sentido modificado que atribui a alguns dos velhos termos” (Monteiro, 1983, p. 150). Desta forma, haveria, segundo ele, uma grande diferença entre as qualidades da fantasia e as propriedades da imaginação. Estas últimas compreenderiam apenas um modo de operação que Hume denominaria entendimento. Então, fantasia e entendimento, para Hume, designariam apenas maneiras diferentes de ajuizar sobre a realidade, compreendidos sob o termo geral imaginação. Neste sentido, o conceito de causa de Hume, segundo Monteiro, só poderia ter sua origem nas propriedades regulares do entendimento e não nas qualidades da fantasia. O entendimento (ou razão) nesta faculdade geral teria propriedades regulares e a fantasia, apenas qualidades triviais. Monteiro inclusive acredita que as supostas divergências entre Kant e Hume, com relação à origem do conceito de causa, seriam revistas se compreendida esta verdadeira concepção de Hume a respeito da imaginação.

vivacidade em função da associação a uma impressão presente. Será preciso, dentre outras coisas, analisar em que medida, neste processo, uma idéia pode atingir um tal grau de vivacidade que a torna semelhante a uma impressão, distinguindo-se, assim, de uma mera ficção. Enfim, estabelecer a distinção entre ficção e crença enquanto diferentes operações da mente. Por enquanto, vejamos em que medida ficção e crença têm uma origem comum e o que as diferencia, ou seja, o fato de a crença depender também da experiência e do hábito. Conforme afirma Hume nas *Investigações*:

Nada, à primeira vista, pode parecer mais ilimitado que o pensamento humano, que não apenas escapa a todo poder e autoridade dos homens, mas está livre até mesmo dos limites da natureza e da realidade. Formar monstros e juntar as mais incongruentes formas e aparências não custa à imaginação mais esforço do que conceber os objetos mais naturais e familiares (IEH.2, p. 25).

Vemos nesta citação como a imaginação pode juntar as mais incongruentes formas e aparências de maneira fantasista, no entanto, veremos mais adiante que, embora a imaginação participe de alguma forma da formação de nossas crenças causais, possibilitando a associação ou relação de uma idéia com uma impressão presente, não podemos dizer que ela seja a única responsável por estas crenças. A formação das crenças, além da experiência, depende, inevitavelmente, de um outro princípio da natureza humana, qual seja, o hábito, único princípio verdadeiramente capaz de gerá-las. Se, como vimos acima, a imaginação possui uma liberdade quase irrestrita para alterar as idéias simples da maneira como lhe aprouver, poderíamos, então, dizer que nada escaparia ao alcance do pensamento? Caso respondamos de forma positiva a esta questão, como compreender que haja tal regularidade e uniformidade em nossas idéias complexas, sejam elas fictícias ou naturais e familiares? Parece-nos que é neste aspecto que encontramos o ponto de congruência entre estas diferentes operações da imaginação. Para Hume, “nada há que esteja fora do alcance do pensamento, exceto aquilo que implica uma absoluta contradição” (IEH.2, p. 25). O limite da imaginação parece ser, portanto, o limite da inteligibilidade humana, imposto não pelos materiais dos sentidos, mas pelos princípios de associação de idéias. A imaginação pode conceber apenas o que esteja dentro destes estreitos limites de seu poder criador que “consiste meramente na capacidade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que os sentidos e a experiência nos fornecem” (Idem). Embora a imaginação não se restrinja à mesma ordem e forma das impressões originais (cf. T.I.i.3, p. 9), como ocorre no caso da memória, ela também se acha presa aos limites de associar e relacionar aquilo que é fornecido por

nossas impressões, na medida em que estes são os únicos materiais sob os quais pode atuar com seu poder criador. Neste sentido, também as operações da imaginação devem atender ao princípio da cópia, o que responde a nossa questão acima a respeito do fato de a liberdade da imaginação vir a contrariar este princípio.

Mas, voltemos à questão original que nos conduziu até este ponto, qual seja: quais são, na verdade, estes princípios que conferem inteligibilidade à atuação da imaginação sobre os objetos fornecidos pelas impressões dos sentidos?

## **1.2. Os três princípios de associação de idéias**

Segundo Hume, as operações da imaginação seriam inexplicáveis, sem algo que lhes pudesse conferir alguma regularidade, ou seja, “nada seria mais inexplicável que as operações desta faculdade se ela não fosse guiada por alguns princípios universais que a tornam, em alguma medida, uniforme em todos os tempos e lugares” (T.I.i.4. p. 10). Estes princípios, segundo ele, garantiriam a tais associações um caráter universal. Caso contrário, como explicaríamos que sempre ocorre de as mesmas idéias simples serem reunidas nas mesmas idéias complexas? Que qualidade haveria nestas idéias simples, que as faria serem atraídas por outras idéias simples? É preciso que haja, portanto, “algum laço de união entre elas, alguma qualidade associativa pela qual uma idéia naturalmente introduza a outra” (T.I.i.4. p. 10). Estes laços de união ou qualidades associativas que conferem uniformidade e regularidade à união das idéias pela imaginação são princípios comuns à natureza humana, responsáveis pelas operações de associar idéias simples, ou, como o próprio autor afirma:, “é como se a natureza [mediante estes princípios], de alguma forma, apontasse para cada uma destas idéias simples, mostrando quais são mais apropriadas para ser unidas em idéias complexas” (T.I.i.4, p. 10-11). As qualidades, laços ou princípios de união às quais ele se refere se restringem à *semelhança*, *contigüidade espaço-temporal* e *causa e efeito*. A função destes princípios, segundo Hume, é garantir que as mesmas idéias simples se reúnam, de modo regular, em idéias complexas. Por isso, o autor faz questão de destacar que estes princípios reúnem as *mesmas idéias simples*. São qualidades associativas que se constituem no que Hume denomina uma espécie de *atração* entre os objetos – cujos efeitos, segundo ele, são extraordinários e manifestos enquanto suas causas são desconhecidas (cf. T.I.i.4, p. 10-11).

Então, semelhança, contigüidade e causa e efeito seriam apenas *modos* de operar da própria imaginação. Enquanto leis gerais que regulam o funcionamento da

mente, podem ser denominados, mais precisamente enquanto *formas regulares e uniformes de funcionamento da imaginação* ou, mais radicalmente ainda, *princípios de inteligibilidade das associações promovidas livremente pela imaginação*.

No *Tratado*, Hume refere-se aos princípios de associação como sendo uma força suave (gentil) que geralmente prevalece na união das idéias. Por isso, as associações que os mesmos realizam não podem resultar numa conexão inseparável (cf. T.I.i.4, p. 10). O que o autor estaria sugerindo com esta afirmação? As características que Hume parece atribuir aos princípios de associação são as de serem as causas de haver uma constância e regularidade na formação das idéias na mente. É devido a eles, por exemplo, que há uma correspondência entre línguas tão diferentes (cf. T.I.i.4, p. 10; IEH.3, p. 32). A mente parece possuir uma propensão para, mediante estes princípios, conectá-las naturalmente, embora, sem a intenção de torná-las conexões inseparáveis. Enfim, o que os caracteriza, antes de tudo, parece ser o *método* e a *regularidade* na associação, o que nada tem a ver com a *intensidade* ou não com que estas idéias são conectadas. Mesmo assim, não há dúvidas de que estes sejam princípios de extrema importância na filosofia humeana. Na *Investigação*, por exemplo, afirma não conhecer outros princípios de conexão entre idéias além destes (cf. IEH.3, p. 32).

O retrato de um amigo me conduz, pela semelhança, imediatamente, à idéia de sua existência real. Pela contigüidade, ao ver lugares próximos à minha residência, sou imediatamente conduzido a ela. Da mesma forma, devido à causalidade, diante do fogo é inevitável à idéia do calor. O que o autor parece sugerir é que estes princípios são universais e prevalecem igualmente nas associações realizadas pela mente de qualquer indivíduo, ou seja, todos realizamos associações entre idéias mediante semelhança, contigüidade e causalidade, o que garante, antes de tudo, *inteligibilidade* e *correspondência* nas relações entre os seres humanos. No entanto, objetos podem ser unidos não apenas mediante estes princípios de associação de idéias. Caso contrário, deveríamos admitir que a união dos mesmos mediante a relação de causa e efeito, compreendida enquanto um verdadeiro raciocínio causal seria também produto apenas de um mero mecanismo associativo – o que, conforme veremos a seguir, é inadmissível. Para que se constitua um juízo digno de crença acerca dos laços de união entre os objetos, é preciso que sejam satisfeitas condições não apenas relativas à inteligibilidade, mas também à credutibilidade das associações entre idéias. Sem isso, seria impossível um genuíno raciocínio causal. Inclusive, veremos mais adiante como a distinção entre produtos da imaginação e crenças constituir-se-á num dos problemas epistemológicos

centrais da filosofia humeana, aspecto que reforçará nossa suposição de que o projeto filosófico de Hume é, verdadeiramente, um programa com um forte apelo naturalista. Retomemos, no entanto, nossa discussão e deixemos este ponto polêmico para um momento posterior.

Já vimos como na parte 2 da seção V da *Investigação*, o autor afirma que a imaginação possui um poder ilimitado de misturar, combinar e dividir nossas idéias simples. Pode inventar imagens fictícias da maneira como lhe aprouver (cf. IEH.5.2, p. 70). É preciso, contudo, poder distinguir, nesta atividade da mente, uma união meramente fictícia de uma união geradora de crença. É o próprio Hume quem afirma: “Podemos, em nossa compreensão [inteligibilidade conferida pelos princípios de associação] juntar a cabeça de um homem ao corpo de um cavalo, mas não está em nosso poder acreditar [crença] que um tal animal tenha alguma vez realmente existido” (Idem). Se, como dissemos anteriormente, a liberdade da imaginação tem seu limite nos três princípios de associação, encontramos aqui uma limitação destes mesmos princípios associativos. Embora eles sejam as causas de grande parte das uniões entre idéias, jamais poderiam ser os únicos responsáveis por nossa crença na existência dos objetos, o que é algo bastante diferente de uma simples concepção dos objetos. A crença parece exigir algo mais que uma simples união dos objetos na imaginação mediante um mero mecanismo associativo.

A imaginação tem o comando sobre todas as suas idéias e pode juntá-las, misturá-las e modificá-las de todas as maneiras possíveis. Pode conceber objetos fictícios com todas as circunstâncias de tempo e lugar. Pode dispô-los, por assim dizer, diante de nossos olhos em suas verdadeiras cores, exatamente como poderiam ter existido. Mas como é impossível que esta faculdade da imaginação possa, por si só, alcançar a crença, torna-se evidente que a crença não consiste na natureza particular ou ordem específica de nossas idéias [característica dos princípios de associação], mas na *maneira* como são concebidas e no *sentimento* que trazem à mente [crença] (IEH.5.2, p. 72; itálicos do autor).

Deixemos a discussão a respeito da natureza da crença para um momento posterior. Pretendemos aqui, apenas deixar claro que enquanto meros mecanismos associativos da mente, apenas os três princípios de associação não são capazes de produzir crença e constituir, assim, uma conexão inseparável entre os objetos na mente. Está muito claro que isto aponta para uma outra discussão no *Tratado*, qual seja, a discussão a respeito do princípio do hábito, que faremos nos próximos capítulos. Ressaltemos apenas que também na *Investigação*, este tema parece bastante claro. Ao discorrer a respeito da natureza da crença, Hume afirma estar em busca de “outras operações da mente análogas a esta [à crença] e remeter estes fenômenos a princípios

ainda *mais gerais*” (IEH.5.2, p. 73; *itálicos nossos*). Certamente é aos princípios de associação que o autor se refere. Inclusive, em seguida fala textualmente dos mesmos ao dizer que a natureza estabelece conexões entre idéias de modo que uma introduza naturalmente a outra mediante um *delicado movimento*, ou seja, mediante semelhança, contigüidade e causa e efeito, laços que mantêm a coesão entre nossos pensamentos (Idem). No entanto, tendo feito referência a estes princípios, o autor aponta outro problema:

Será o caso que, em todas estas relações, quando um dos objetos se apresenta aos sentidos ou à memória, a mente não apenas seja conduzida à concepção do correlativo, mas alcance dele uma concepção mais forte e constante do que de outro modo seria capaz de obter? Isso parece ocorrer com aquela crença que provém da relação de causa e efeito (IEH.5.2, p. 73-74).

Logo em seguida o autor apresenta o que ele chama de “alguns experimentos” para explicar este fenômeno, fazendo referência aos três princípios de associação. Também aqui o autor sugere haver uma diferença importante entre os meros produtos da associação mediante aqueles três princípios e as crenças nas associações assim constituídas. O texto acima, de qualquer modo, não nos autoriza a dizer que a crença possa derivar apenas da atuação destes princípios. Como já dissemos, eles parecem destinados a garantir apenas inteligibilidade às associações feitas livremente pela imaginação. Associações entre idéias como as que ocorrem mediante relações de causa e efeito, por exemplo, para que além de inteligíveis sejam também dignas de crença, precisam ser suplementadas por ingredientes externos à imaginação (e ao entendimento, em geral) encontrados apenas na experiência. Sendo assim, o autor afirma: “nesses fenômenos, a crença no objeto correlativo é sempre pressuposta; sem o que a relação não poderia ter efeito. A influência do retrato [por exemplo] supõe que *acreditemos* que nosso amigo tenha alguma vez existido. A contigüidade ao lar não poderia excitar as idéias que temos dele ao menos que *acreditemos* que realmente exista” (IEH.5.2, p. 73-74).

Então, a crença requerida para as relações de causa e efeito não pode ser produto apenas dos princípios associativos<sup>7</sup>. As conexões causais, ao contrário, por vezes, assumem o estatuto de verdadeiros raciocínios, como veremos no próximo capítulo. Hume refere-se à associação na *Investigação* apenas para mostrar como algumas idéias avivam naturalmente a concepção de outras idéias com as quais as associamos. Já no

---

<sup>7</sup> Como afirma Monteiro: “É impossível a produção de crenças causais por associação entre idéias, pois não teria qualquer sentido supor qualquer transferência de vivacidade neste tipo de associação” (Monteiro, 2000, p. 102). Acredita, inclusive, que haja uma confusão, por parte de leitores de Hume, entre a relação causal que dá origem à crença e a relação associativa por causação.

*Tratado*, Hume caracteriza as qualidades associativas como “forças suaves” que unem naturalmente as idéias na imaginação, mas que são aparentemente insuficientes para constituir uma conexão irrevogável entre elas e gerar, assim, crença e inferência.

Cabe a nós analisarmos agora quais são, de fato, os efeitos destes princípios de associação, no sentido de melhor compreender sua atuação na imaginação. E os efeitos mais notáveis destes princípios são exatamente as idéias complexas de *relações, modos e substâncias*. No entanto, neste momento, é importante que façamos uma análise específica de apenas um desses efeitos, que são de extrema importância para a compreensão dos problemas apresentados neste trabalho. Estamos nos referindo à produção das relações e à sua distinção em relações naturais e filosóficas.

### **I.3. A distinção entre relações naturais e filosóficas**

Iniciemos, portanto, elencando duas questões principais que norteiam e inspiram a discussão deste tema: **i)** o que Hume compreende por relações e por que ele as distingue em naturais e filosóficas<sup>8</sup>? **ii)** Por que Hume afirma ser a causalidade tanto uma relação filosófica quanto uma relação natural? E, mais especificamente, por que falamos, a partir desta noção, de uma suposta naturalização da relação de causa e efeito? Embora ensaiemos uma resposta a esta segunda questão – que, na verdade é o foco de toda esta dissertação – esperamos dar-lhe uma resposta completa apenas nos capítulos seguintes. Nosso propósito, portanto, é desenvolver neste capítulo uma discussão a respeito das relações que nos possa introduzir com segurança no debate a respeito da naturalização da relação de causa e efeito, que faremos posteriormente quando da análise dos problemas da indução e da causalidade.

Antes de responder a estas questões, precisamos fazer uma rápida referência a alguns pontos fundamentais da teoria humeana da causalidade, visando preparar o caminho para questões posteriores e mais polêmicas. Vimos como a imaginação opera associando nossas idéias de três modos diferentes: *semelhança, contigüidade* e *causalidade*. Estes princípios, por sua vez, geram três tipos de idéias

---

<sup>8</sup> A discussão sobre a distinção entre relações apresentada aqui traz referências apenas do *Tratado*, uma vez que nas *Investigações* Hume sequer faz referência a tal distinção. Segundo Selby-Bigge, “Hume sente dificuldade em discutir as relações filosóficas como um todo; sabiamente, não diz nada na *Investigação* sobre sua diferença das relações naturais, e fala o menos possível sobre aqueles elementos da causação dos quais ele não pode abster-se, e que no *Tratado* aparecem como relações filosóficas.” (Selby-Bigge, 1975, p. XVII). Mas veremos, no decorrer do trabalho, que se nossa interpretação estiver correta, estas considerações de Selby-Bigge terão que ser profundamente revistas, pois não se interpretará a distinção como se demarcasse duas espécies distintas de relações, mas como uma distinção apenas de grau (mais ou menos arbitrariedade, mais ou menos credutibilidade) entre relações que são nominalmente as mesmas.



complexas: *relações, modos e substâncias*. Os dois últimos não são mais do que presumidas idéias abstratas, que, de fato, não passam de nomes de coleções de idéias particulares realizadas pela imaginação ou, nas palavras de Hume, parafraseando Berkeley: “idéias particulares anexadas a um certo termo que lhes dá uma significação mais extensa e fazem-nos recordar, em certa ocasião, outros indivíduos que são similares a elas” (T.I.i.7, p. 17). Mas e quanto às idéias complexas de relações? Que papel teriam as mesmas na constituição da estrutura do entendimento humano? Teriam elas um lugar privilegiado nesta constituição? Sabemos ao menos que, dentre as idéias complexas, as relações são aquelas que envolvem maior problematização ou, pelo menos, que exigem um estudo mais apurado. O próprio autor demonstra esta preocupação dando destaque ao estudo das relações em momentos decisivos de sua argumentação, como por exemplo, na parte III do *Tratado* ao classificá-las como compreendendo os âmbitos do conhecimento e da probabilidade; nada mais que “[t]odos os objetos da razão ou investigação humana” (IEH.4.1 p. 43), como ele diz na *Investigação*. No entanto, até a divisão das relações filosóficas em dois âmbitos, como descrevemos anteriormente, não haveria grandes novidades. O que há de significativo, de fato, parece ser as conclusões que ele tira das análises da relação de causa e efeito a partir desta divisão. Por isso, a questão: por que Hume privilegia o estudo da relação de causa e efeito em detrimento de todas as outras que compõem a estrutura do entendimento humano? Veremos que, no *Tratado*, Hume reserva o termo ‘raciocínio’ apenas para as operações mentais que envolvem este tipo de relação. Vejamos, portanto, de que forma o autor apresenta sua teoria das relações, como ele as divide em dois grupos e por que faz uma análise privilegiada deste tipo específico de relação.

Os sete tipos diferentes de relações filosóficas que Hume apresenta na parte I do *Tratado*, quais sejam: semelhança, identidade, contigüidade no espaço e no tempo, quantidade ou número, graus de qualidade, contrariedade e causalidade<sup>9</sup> (cf. T.I.i.5, p.14-15), são retomadas na parte III desta mesma obra, mas com uma análise mais detida. Inicia por dividi-las em dois grupos: **i)** “naquelas que dependem inteiramente das idéias comparadas” e **ii)** “naquelas que podem se transformar sem que haja nenhuma

---

<sup>9</sup> Segundo Owen, esta classificação das relações é no mínimo confusa. Ele afirma que, segundo Hume, a variedade de modos com que as idéias podem ser comparadas com outras é infinita, então, o que é intrigante é por que Hume escolhe apenas estas sete relações. Hume se limita a dizer que podemos sem dificuldade incluir todas as demais sob estes sete títulos gerais, que são as origens delas todas, como se cada uma das sete relações pudesse conter em si várias outras relações (cf. Owen, 1999, p. 80).

transformação nas idéias<sup>10</sup>” (T.I.iii.1, p. 69), ou seja, naquelas que dizem respeito, respectivamente, aos âmbitos do conhecimento e da probabilidade<sup>11</sup>. O exemplo clássico deste segundo grupo é a relação de causa e efeito.

Vejam os dois exemplos seguintes, que são apresentados no *Tratado*, fica evidente a distinção entre os âmbitos do conhecimento e da probabilidade: **i)** “é da idéia de um triângulo que descobrimos a relação de *igualdade* que estes três ângulos têm para com dois ângulos retos” (T.I.iii.1, p.69; *italico meu*). A relação citada aqui pelo autor (*igualdade*) depende tão-somente da idéia que possuo de triângulo para que seja estabelecida<sup>12</sup>. O mesmo não ocorre com a relação de *contigüidade* espaço-temporal, pois: **ii)** “o lugar [por exemplo] depende de uma centena de acidentes diferentes, que não podem ser previstos pela mente” (T.I.iii.1, p.69).

No caso da causalidade, o fato de um objeto (causa) produzir outro (efeito) não pode ser descoberto pela mera inspeção de nossas idéias ou raciocínio a respeito deles, ou como afirma o autor, a relação “não pode ser explicada pelas *qualidades* dos objetos, tais como estas aparecem a nós” (T.I.iii.1, p. 70; *italicos nossos*). Nisto consiste o problema da arbitrariedade, característico da relação de causa e efeito, o que a torna mera *comparação* (relação filosófica) entre objetos e não uma verdadeira *associação* (relação natural) entre eles. Para discutir este problema retomemos, portanto, as questões apresentadas anteriormente, a fim de compreender por que a distinção entre relações naturais e filosóficas deve ser o ponto de partida estratégico para o debate a respeito da naturalização desta relação.

Iniciemos, portanto, com a definição de relação apresentada por Hume no *Tratado* para, em seguida, tentarmos responder às questões propostas anteriormente.

---

<sup>10</sup> Ou, como defende Noonan, “naquelas que não podem ser alteradas sem uma alteração em suas qualidades não-relacionais e são obtidas em virtude destas qualidades e naquelas que não o são” (Noonan, 1999, p. 91). Poderíamos dizer ainda que o autor estabelece uma distinção entre o conhecimento das verdades matemáticas e o conhecimento dos fenômenos. Com esta divisão, como afirma Noonan, Hume estaria propondo uma distinção entre crenças baseadas na causalidade e crenças baseadas no conhecimento apenas. Segundo ele, o fato de eu acreditar que “todo solteiro é não casado”, que “ $2+2=4$ ”, que “os ângulos de um triângulo somam  $180^\circ$ ” ou que “se a neve é branca e a grama é verde, então a neve é branca”, são também crenças, mas “são crenças baseadas totalmente no conhecimento de significados, crenças sobre fatos matemáticos e crenças sobre verdades lógicas que não são manifestamente produtos da inferência causal” (Noonan, 1999, p. 92).

<sup>11</sup> Observe que esta divisão aparece de modo mais claro no *Tratado* do que na *Investigação*. No entanto, nesta última obra, Hume não se refere à divisão como sendo uma divisão das relações filosóficas, mas de todos os “objetos da razão ou investigação humana” (IEH.4.I, p. 43), afirmando que podem ser divididos em relações de idéias e questões de fato.

<sup>12</sup> Como afirma Noonan, “visto que idéias são significados, uma proposição baseada nas relações de idéias são aquelas que são verdadeiras por refletir o significado das palavras usadas para expressá-la. Todo solteiro é um homem não-casado, é um exemplo paradigmático deste tipo de proposição – uma proposição *analítica* como designamos atualmente” (Noonan, 1999, p. 100; *italico do autor*).

A palavra relação é comumente usada em dois sentidos consideravelmente diferentes um do outro [...] para designar a qualidade pela qual duas idéias são conectadas entre si na imaginação e uma naturalmente introduz a outra (...) ou para aquela circunstância particular em que, mesmo havendo uma união arbitrária das idéias na fantasia, nós consideramos apropriado compará-las. Na linguagem comum, sempre usamos a palavra relação no primeiro sentido; é apenas em filosofia que nós estendemos este sentido, fazendo-a significar um objeto particular de comparação, sem um princípio de conexão (T.I.i. 5 p. 13-14).

Segundo Hume, mesmo na ausência de um princípio de conexão ou qualidade associativa entre as idéias – o que tornaria a união delas, na imaginação, meramente arbitrária – as relações entre elas ainda poderiam ser estabelecidas mediante uma comparação entre as idéias. A esta comparação entre idéias, que foram unidas arbitrariamente e não naturalmente na imaginação, Hume parece chamar de relações filosóficas. Por outro lado, nas chamadas relações naturais, os objetos parecem ser conectados involuntariamente ou naturalmente na imaginação devido a certas “qualidades originais da natureza humana” (princípios de associação) que nos remetem imediatamente de um objeto a outro que lhe seja contíguo, semelhante ou causa ou efeito dele <sup>13</sup>. Embora em outra classificação das relações apresentada logo em seguida, Hume pareça envolver-nos em outros problemas quando se refere a elas enquanto “qualidades responsáveis pela produção das idéias da relação filosófica” (T.I.i.6. p. 14). Quando apresenta esta classificação parece estar se referindo apenas às chamadas relações filosóficas (cf. T.I.i.6. p. 14-15). A este respeito, veja a citação a seguir.

Talvez possa ser considerada uma tarefa infinita enumerar todas as qualidades que fazem com que os objetos admitam uma comparação, e pelas quais, as idéias das relações *filosóficas* são produzidas. Mas, se considerarmos diligentemente isso, descobriremos sem dificuldade que elas podem ser compreendidas sob sete títulos gerais, que podem ser considerados como as origens de todas as relações filosóficas (T. I.i.5. p. 14; *itálico do autor*).

<sup>13</sup> Hausman, por exemplo, afirma que relações naturais e filosóficas são categorias radicalmente diferentes porque enquanto as primeiras têm a característica de conectar os objetos, tendo assim um caráter ontológico, as últimas conectariam nossos pensamentos sobre estes mesmos objetos, adquirindo desta forma um caráter psicológico. Ele acredita inclusive que esta distinção seria a chave para distinguir temas relativos à psicologia de temas relativos à filosofia na obra de Hume (o que Hume teria extrema dificuldade em fazê-lo, segundo ele) (cf. Hausman, 1995, p. 391- 393). Já Robinson (1966) parece concordar, em alguma medida, com a posição de que a preocupação fundamental de Hume com a distinção entre relações seja um tratamento adequado da relação de causalidade. Para ele, a falta de uma distinção clara entre relações naturais e filosóficas é a responsável pela maioria dos mal-entendidos sobre a relação de causalidade discutida na parte III do *Tratado*. No entanto, este autor também parece privilegiar a distinção entre psicologia e filosofia em Hume. Para ele, o conceito de relação natural funcionaria como conceito básico na filosofia humeana porque auxiliaria na tentativa de compreender o fenômeno psicológico de associação de idéias. Inclusive faz referência a determinados expedientes próprios das ciências empíricas, tais como teoria explicativa e predição, para esclarecer sua concepção a respeito da relação natural, deixando evidente a defesa de uma interpretação psicologista da filosofia humeana.

As qualidades às quais se refere neste momento são: semelhança, identidade, espaço e tempo, quantidade ou número, graus na qualidade, contrariedade e causa e efeito, ou seja, qualidades que correspondem exatamente ao que ele chama de relações filosóficas na parte III do *Tratado*. O que podemos sugerir é que talvez, nesta classificação, Hume não esteja sugerindo que as próprias relações filosóficas sejam aquelas qualidades, mas apenas suas *origens*. Isso significa, talvez, que os dois tipos de relações não diferem quanto às suas origens, ou seja, ambos decorrem da atuação das mesmas *operações naturais da imaginação*. Com efeito, elas diferem sim quanto à arbitrariedade, mas arbitrariedade que impera, posteriormente, apenas *no uso e na aplicação* dessas relações para promover a associação entre idéias, quando isso ocorre mediante comparação e não uma genuína associação entre elas.

De qualquer forma, a questão é que apenas com esta definição e classificação das relações, o autor parece não nos oferecer uma resposta adequada ao problema da distinção entre elas. O autor não é suficientemente claro nas passagens em que se refere às relações no *Tratado*, o que pode tornar confusa a interpretação, gerando assim, mal-entendidos a respeito do tema. Esperamos que com o desenvolvimento do texto e com o estudo específico da relação de causa e efeito, possamos oferecer uma interpretação minimamente coerente e capaz de esclarecer o problema proposto. Neste sentido, analisemos ainda uma outra questão.

Lembremo-nos de que o que possibilita, ou autoriza, a imaginação a estabelecer a separação ou a união entre idéias com certa regularidade e uniformidade é uma espécie de qualidade associativa pela qual uma idéia introduz naturalmente a outra (cf. T.I.i.4; p. 10). Esta qualidade, ou princípio de associação parece corresponder, exatamente às características próprias das relações naturais, como vimos na definição acima, o que nos remete à questão a respeito do vínculo entre princípios de associação e relações naturais. O problema é que, por outro lado, a própria definição de relação apresentada por Hume, nos revela uma aparente ambigüidade em torno do vínculo entre estes mesmos conceitos, qual seja: **i)** semelhança, contigüidade e causa e efeito são chamados princípios de associação ou qualidades associativas; **ii)** as relações naturais são um dos efeitos desses princípios de associação (cf T.I.i.4, p. 13) ; **iii)** semelhança, contigüidade e causa e efeito seriam as próprias relações naturais e não poderiam, dessa forma, ser os efeitos destes mesmos princípios.

Contudo, o que Hume compreende por relações naturais parece, de fato, ser melhor definido como sinônimo dos próprios princípios de associação de idéias, o que

inclusive faria mais justiça a incontáveis passagens em que, no *Tratado*, o autor fala indistintamente destes princípios e das relações naturais para descrever circunstâncias ou funções análogas. De qualquer forma, é importante frisar que, embora este seja um tema bastante relevante na filosofia de Hume, encontrar uma exata distinção entre relações naturais e seus princípios de associação pouco representaria para os propósitos de nosso trabalho aqui. O que nos importa, de fato, é compreender que existe claramente para o autor uma distinção entre relações naturais promovidas involuntariamente pela imaginação, devido à atuação destas qualidades associativas, e as relações filosóficas que existem em função de haver uma reunião arbitrária das idéias na fantasia, mesmo na ausência daquelas qualidades associativas. Diferentemente do que ocorre nas primeiras, nestas últimas as associações de idéias são voluntárias, ou seja, são o resultado de nossa imensa capacidade de comparar livremente quaisquer idéias (mas uma capacidade limitada aos padrões associativos estabelecidos pelos princípios associativos da imaginação, padrões estes compreendidos aqui como condições de inteligibilidade). Já no primeiro caso (relação natural) não haveria propriamente uma comparação, mas uma união natural das idéias na mente. Talvez possamos, inclusive, dizer que, neste último sentido, a palavra ‘relação’ é indevidamente utilizada ou, como afirma Hume, é utilizada apenas em conformidade com a linguagem comum (cf. T.I.i. 5, p. 13-14). Apenas no segundo sentido (filosófico) há um uso apropriado de ‘relação’, uma vez que a palavra sugere antes uma comparação entre idéias e não uma associação entre elas. É possível admitir ainda que esta divisão pode tanto incluir quanto excluir quaisquer relações já que, as relações naturais ou seus princípios de associação (semelhança, contigüidade e causa e efeito) também ocorrem como relações filosóficas.

Como afirma Owen, por exemplo, “duas idéias podem ser relacionadas tanto do modo natural quanto do modo filosófico (...) [a olhar um retrato], eu posso ser levado, pela relação natural de semelhança a pensar em minha família, mas eu posso comparar ou relacionar filosoficamente a idéia do retrato e a idéia da minha família da maneira que eu quiser” (Owen, 1999, p. 80). De qualquer forma, o que nos importa é que o propósito de Hume, ao apresentar esta classificação extremamente obscura e, em alguns momentos, até mesmo contraditória, seja, antes de tudo, estabelecer as bases para uma discussão mais fecunda em torno da relação de causa e efeito, a respeito da qual acreditamos poder falar com maior clareza de seu caráter, seja natural seja filosófico. Mesmo assim, façamos ainda uma última consideração especificamente em torno das relações em geral, antes de nos voltarmos definitivamente para o caso das relações de

causa e efeito.

#### **I.4. Relações e comparações**

Sabemos que, nas *Categorias*, Aristóteles identifica as relações como uma das dez espécies de categorias mais importantes. É possível perceber nesta obra a tentativa do autor em distinguir entre termos relacionais (relativos) e termos não-relacionais (absolutos); caracterização que nos ajuda a compreender a distinção medieval entre “coisas que qualificamos como relações meramente de acordo com a fala” e “coisas que qualificamos como relações de acordo com sua natureza ou ser”. O autor das *Categorias* sugere ainda um modelo geral ou paradigma para analisar situações relacionais, a saber, quando duas substâncias são relacionadas, o que as relaciona é um par de propriedades monádicas ou acidentes (cf. Aristóteles, 1991, p. 3-24). Por exemplo: se Sócrates é semelhante a Teeteto (isto é, semelhante com respeito a alguma qualidade), isto não deve ser explicado por uma entidade pela qual Sócrates e Teeteto estão, de alguma forma, ligados. Antes, deve ser explicado por um par de propriedades monádicas ou acidentes, um dos quais é inerente a Sócrates e o relaciona com Teeteto, enquanto o outro é inerente a Teeteto e o relaciona a Sócrates. A discussão em torno das relações nas *Categorias*, realizada pelos filósofos medievais, produziu e difundiu uma outra distinção entre as relações: as relações reais (correspondentes ao modelo aristotélico estabelecido nas *Categorias*) e as relações da razão (as relações que existem apenas na mente, isto é, como meros seres de razão ou conceitos) (cf. Brower, 2001, p. 1-7).

O importante a ressaltar é que esta pequena digressão pode nos sugerir que muitas das expectativas e hesitações humeanas a respeito das relações tiveram as suas origens nestas teorias precedentes, evidentemente que com claras diferenças de alcance e interpretação. Vê-se que, assim como o faz Hume, os medievais dividem as relações em dois grandes grupos, qualificando as coisas como relações: **i)** de acordo com a fala e **ii)** de acordo com sua natureza ou ser; e, posteriormente, em: **i)** relações reais e **ii)** relações da razão. Mas enquanto Aristóteles e os medievais falam de relações como algo inerente às coisas (ou termos da relação), os filósofos modernos falam de relação como uma propriedade entre duas ou mais coisas. Já Hume coloca em questão o fato de haver ou não uma propriedade ou qualidade entre os objetos mesmos que os possibilita serem relacionados. Segundo ele, se temos idéia de uma qualidade ou

propriedade que afirmamos existir entre os objetos e que os torna necessariamente conectados, esta idéia não é mais que uma espécie de qualidade relacional que existe na mente do observador, em virtude de vê-los constantemente relacionados.

Outro aspecto que, na história da filosofia, nos coloca em contato com a teoria humena das relações é a escolha de termos ou conceitos para fazer referência às relações. Os termos freqüentemente utilizados pelos filósofos como sinônimos de ‘relação’ são: ‘relativo’, ‘disposição’ (hábito), ‘disposição relativa’, ‘comparação’ etc. Quanto ao uso do termo ‘comparação’, os medievais sustentavam que ‘relações’ são entendidas como aqueles termos cuja verdadeira predicação requer uma *comparação* com alguma outra coisa além do sujeito do qual elas são predicadas (cf. Brower, 2001, p. 4-5). Quando asseveramos de alguma coisa que ela é alta, por exemplo, necessariamente estamos fazendo uma comparação com alguma outra coisa. Não dizemos apenas que algo ou alguém é alto, mas que é “mais alto do que”, “tão alto quanto”, “menos alto que”. A compreensão deste tipo de relação enquanto comparação parece inalterada na filosofia de Hume, a não ser na sua caracterização no *Tratado* enquanto compreendendo raciocínio. É isto que precisamos agora analisar.

Para Hume, a comparação designa a circunstância na qual comparamos determinadas coisas, mesmo em detrimento de estas serem unidas arbitrariamente pela fantasia, já que não há uma qualidade que as possibilita serem associadas regularmente e, portanto, de modo natural e necessário. Desta forma, relacionamos mesmo objetos que não possuam nenhuma qualidade que nos remeta a outro objeto ao qual está sendo relacionado. Poderíamos dizer, por exemplo: “a casa amarela está mais próxima da verde do que da vermelha” (contigüidade), “há mais maçãs nesta cesta do que naquela” (graus na quantidade), “o azul desta bola de bilhar é mais intenso do que o azul daquela” (graus na qualidade) etc. Por fim, caberia um exemplo da mais impressionante das comparações que podemos estabelecer entre objetos: “este fogo é a causa do calor” (causa e efeito).

De acordo com Hume, nestes e em outros inúmeros exemplos de relações, temos casos de comparações não em virtude de os termos da relação serem considerados em si mesmos. É evidente que não há nada (nenhuma qualidade) na casa amarela que, pela simples inspeção da mesma apenas, possamos dizer que é mais próxima da verde ou pela simples inspeção de uma cesta de maçãs que possamos nos pronunciar sobre uma suposta quantidade, nem há algo no fogo (poder, eficácia, energia, conexão necessária) que pela simples inspeção do mesmo possamos dizer que é

a causa do calor. O que Hume sugere, então, é que há uma comparação, portanto, uma relação filosófica, sempre que um objeto está, inevitavelmente na dependência de outro (presente aos sentidos ou à memória) para que receba uma qualificação; “maior”, “menor”, “mais alto”, “igual”, “causa”, “efeito”, “perto”, “longe” etc. Sem a referência a outro objeto, ou seja, se não for relativo a tal e tal, a comparação é impossível. O problema é que isto não é absolutamente necessário no caso de uma relação mediante causa e efeito. A seguir retomaremos este problema e veremos por que isto ocorre.

Vejamos antes, o que ocorreria em uma relação natural de causa e efeito, para que, diferentemente do que ocorre numa relação filosófica, dela possamos falar a partir de um termo da relação apenas. É inegável que uma relação natural deve ser, em sua origem, uma mera comparação, nos termos que acabamos de descrever acima, ou seja, sua qualificação somente existirá na dependência de um outro termo ao qual se refere. Mas, a respeito da relação natural o autor afirma que ela “designa uma qualidade pela qual duas idéias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra” (T.I.i.5, p. 13). É por isto que o autor inicia a definição de relações no *Tratado*, dizendo que “a palavra RELACÃO é comumente usada em dois sentidos *bem diferentes* (Idem; itálicos meus). De fato, para que uma relação possa ser designada natural, é preciso que antes os dois objetos relacionados estejam conectados na imaginação por um princípio de conexão, que Hume não diz textualmente qual seja – provavelmente, o hábito, no caso das relações de causa e efeito. De qualquer forma, o que ocorre após esta associação na imaginação é que, diferentemente de uma comparação, um termo não está mais na dependência de outro para que dele seja afirmado algo. É o que ocorre, de modo muito claro em uma relação de causa e efeito. Basta o fogo para que dele eu infira o calor, que acredito estar necessariamente conectado a ele. Mas é obvio que o observador, antes de conectá-los na imaginação, deveria inicialmente compará-los. Por isto, toda relação é antes uma comparação e somente depois (não necessariamente em todos os casos) uma união de idéias na mente do observador devido a um princípio que os une e faz com que um remeta necessariamente ao outro.

Contudo, especificamente quanto à relação de causa e efeito, uma última consideração ainda merece ser feita. A razão do deslocamento da atenção de Hume, no *Tratado*, para a relação de causa e efeito está no fato de ela ser o fundamento de todos os raciocínios referentes a questões de fato (cf. IEH.4.1, p. 44) e a única relação que nos permite ir além das evidências de nossos sentidos e da memória (cf. IEH.4.1, p. 44;



T.I.iii.2, p. 73). Não temos propriamente raciocínios quando ambos os objetos relacionados estão presentes aos sentidos nem quando nenhum dos dois está presente, mas somente quando apenas um está (cf. T.I.iii.2, p. 73). Deste modo, apenas as relações de causa e efeito poderiam propriamente proporcionar raciocínios, pois apenas elas nos permitem ir além das evidências de nossos sentidos e da memória. Veja que, de acordo com a apresentação que fizemos anteriormente, isto parecia ser tudo que precisávamos para distinguir o caráter natural do caráter filosófico das relações. Mediante uma relação natural de causa e efeito, somos capazes de saber de uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere, mesmo sem recurso aos sentidos e à memória (embora seja preciso ao menos partir deles). Então, na verdade, quando numa relação de causa e efeito, fazemos uma inferência de um objeto a outro, que não está presente aos sentidos ou à memória (um verdadeiro raciocínio), não estamos fazendo uma mera comparação entre objetos. O que ocorre aí é uma verdadeira relação natural entre os mesmos. Embora a relação de causa e efeito seja uma comparação, somente quando se torna uma relação natural podemos dizer que há aí um verdadeiro raciocínio ou inferência. Cabe aqui citar ainda uma pequena passagem – não, por acaso, uma passagem à qual retornaremos diversas vezes adiante – em que Hume atesta este problema envolvendo especificamente este tipo de relação.

Ainda que a causalidade seja uma relação *filosófica*, que implica contigüidade, sucessão e conjunção constante, é apenas quando se torna uma relação *natural*, e produz uma união entre nossas idéias, que somos capazes de raciocinar sobre ela ou extrair dela alguma inferência (T. I.iii.6, p. 94; itálicos do autor).

Ninguém jamais seria capaz de relacionar fogo e calor de tal forma que, da simples inspeção de um dos objetos, o outro pudesse ser inferido, se não tivéssemos observado anteriormente alguns casos desta natureza. Jamais poderíamos dizer que um é causa ou efeito do outro antes da *experiência* de vê-los constantemente conjugados no passado e a partir daí, mediante um princípio de união, conectá-los na mente. Assim, quando um deles se fizer presente, o hábito de percebê-los conjugados no passado nos remete naturalmente e necessariamente ao outro. Caso contrário, estaríamos fadados à absoluta arbitrariedade nas relações entre objetos. Veja o exemplo de Hume para referir-se a esta dificuldade.

Adão, ainda que supuséssemos que suas faculdades racionais fossem inteiramente perfeitas desde o início, não poderia ter inferido da fluidez e transparência da água, que ela o sufocaria, nem da luminosidade e calor do fogo que este poderia consumi-lo. Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que

aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tampouco nossa *razão* é capaz de extrair, sem auxílio da *experiência*, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato (IEH.4.1, p. 45-46).

Nesta importantíssima passagem da *Investigação*, são colocados em questão temas que envolvem muitas dificuldades, como os temas do papel da razão e da experiência em nossas inferências, das qualidades e outros que estão nas entrelinhas como o tema da conexão necessária. Serão todos objetos de discussão nos capítulos seguintes. Antes de os apresentarmos tivemos que compreender que a distinção entre dois grupos de relações possui importância crucial no *Tratado*. A distinção entre relações naturais e filosóficas revela uma série de outras questões envolvidas numa relação de causa e efeito. Por exemplo, se dizemos que a partir de um objeto inferimos o outro que acreditamos estar necessariamente conectado a ele, precisamos explicar esta *inferência*, a *crença* na conexão e a própria *conexão necessária*, bem como outros princípios envolvidos neste processo tais como os *princípios de associação* e o princípio do *hábito*. Passemos, então, a uma análise cuidadosa em torno de cada um destes conceitos nos próximos capítulos.

## II. O PROBLEMA DA INDUÇÃO

O objetivo do presente capítulo é utilizar as discussões anteriores referentes às associações e relações estabelecidas pela mente e em especial a distinção entre relações naturais e filosóficas com o propósito de esclarecer por que, para Hume, “ainda que a causalidade seja uma relação *filosófica*, que implica contigüidade, sucessão e conjunção constante, é apenas quando se torna uma relação *natural*, e produz uma união entre nossas idéias, que somos capazes de raciocinar sobre ela ou extrair dela alguma inferência” (T. I.iii.6. p. 94; itálicos do autor). Trata-se, em grande medida, de analisar a natureza das nossas inferências causais. Sendo assim, privilegiarei, neste capítulo, a análise da relação de causalidade e o problema de nossas inferências, no intuito de compreender a presumida naturalização da relação de causa e efeito. Para tanto, será preciso mostrar como a discussão do autor sobre a dependência de nossas inferências com respeito à união das idéias na imaginação, acaba por desembocar na insuficiência da relação de causa e efeito enquanto mera relação filosófica, exigindo – para que se torne capaz de sustentar a necessidade requerida para as inferências ou raciocínios causais – a sua naturalização. Contudo, antes de chegar a este problema, precisamos analisar uma série de outras questões fundamentais para a discussão a respeito do tema central deste capítulo.

Veremos que na análise da inferência surgirá ainda um outro fator essencial, o da conjunção constante. Quando observamos objetos relacionados e refletimos sobre sua experiência passada, sempre chegamos à conclusão de que um é a causa do outro. Isto somente é possível porque recordamos pares de objetos constantemente unidos mediante contigüidade e sucessão no passado. Como estes objetos sempre aparecem em relações similares, tornam-se naturalmente associados na imaginação. Assim, nos *acostumamos* a conceber um quando da percepção do outro. A essência da inferência causal parece, portanto, repousar nesta transição costumeira, que devemos agora investigar.

Logo no início da parte III do *Tratado*, Hume revela sua preocupação com a natureza da idéia da conexão necessária que acreditamos existir entre espécies de objetos envolvidos em uma relação de causa e efeito e ensaia uma rápida discussão a este respeito. Todavia, percebe a abrangência do problema no qual se envolve, quando desta análise, e acredita poder minimizá-lo investigando, antes, outros problemas que talvez

possam conduzi-lo com mais segurança a este tópico fundamental. Desta forma, a discussão que faremos a partir daqui estará pautada em duas questões principais apresentadas no *Tratado* e que revelam a abrangência do problema em torno da relação de causa e efeito, bem como as dificuldades nas quais nos envolveremos na investigação deste tema. Questões que revelam, curiosamente, o abandono provisório de uma investigação direta sobre a natureza da conexão necessária entre objetos e seu desdobramento em outros dois problemas a respeito da *necessidade*.

[i] Por que razão nós afirmamos ser *necessário* que cada coisa, cuja existência tenha um começo, deva também ter uma causa? [e ii] Por que nós concluimos que tais causas particulares devem *necessariamente* ter tais efeitos particulares; e qual é a natureza da *inferência* que fazemos de um ao outro e da *crença* que nós depositamos nela? (T.I.iii.2 p. 78; itálicos do autor).

Embora Hume refira-se a estas duas questões apenas enquanto maneiras diferentes de lidar com um mesmo problema, qual seja, o problema referente ao fundamento da idéia de conexão necessária, ao apresentá-las e analisá-las separadamente, parece indicar que possam comportar tratamentos distintos. Talvez o que o autor esteja sugerindo, com tal procedimento, seja apenas que a segunda questão se caracteriza, sobretudo, como o problema da indução, que ele investiga como uma possível solução – posteriormente descartada – de resolver o problema da conexão necessária, formulada, sobretudo, na primeira questão, que será retomada apenas na seção 14 da parte III do *Tratado*. Mesmo se interpretássemos estas questões como constituindo um único problema – o problema a respeito da origem ou fundamento da idéia de conexão necessária – ainda seria inegável a existência de dois grandes desdobramentos no mesmo, que precisam ser analisados separadamente, algo que, como veremos, o autor confirma textualmente. Desta forma, não seria um erro, pelo menos para os propósitos deste trabalho, compreendê-los como problemas distintos e, assim, chamar o primeiro de problema da causalidade e o segundo de problema da indução<sup>14</sup>.

Veremos que, após uma rápida investigação sobre a primeira questão (ou primeiro problema), Hume chega à conclusão de que “se não é do conhecimento ou de um raciocínio científico que derivamos a opinião de que uma causa é necessária para toda nova produção, tal opinião deve vir necessariamente da observação e da experiência”

---

<sup>14</sup> Poderíamos admitir também que, enquanto o primeiro problema, ou problema da causalidade, diz respeito às condições de existência dos objetos, se constituindo desta forma num problema ontológico, o segundo problema, ou problema da indução, diz respeito, sobretudo, às suas condições do conhecimento, crenças e inferências, por isso, se constitui basicamente num problema epistemológico.

(T.I.iii.3, p. 82). Mas um outro problema é saber como a experiência dá origem a este princípio, o que poderemos responder, segundo ele, apenas investigando a segunda questão. Desta forma, parece haver claramente um limite e uma distinção entre estas duas questões, caso contrário, não precisaríamos recorrer à segunda para resolver a primeira, conforme sugere o autor.

Nossa análise da doutrina humeana sobre a relação de causa e efeito estará, portanto, assentada nesta distinção entre estes dois problemas, pois, sustentamos que ela pode, em alguma medida, nos esclarecer sobre sérias dificuldades de interpretação das discussões da parte III do Tratado. Por isso, iniciaremos fazendo uma discussão a respeito da inferência (problema da indução), visando com isto esclarecer posteriormente o problema da conexão (problema da causalidade). O próprio autor nos adverte sobre as vantagens de analisarmos antes a inferência e somente depois a conexão entre as idéias. Segundo ele, talvez isso acabe revelando que “é a conexão necessária que depende da inferência em lugar de a inferência depender da conexão necessária” (T.iii.6. p. 88) – uma hipótese que, como sugerimos acima, será descartada em seguida, provavelmente em benefício da tese de que “é apenas quando [a causalidade] se torna uma relação natural, e produz uma união entre nossas idéias, que somos capazes de raciocinar sobre ela ou extrair dela alguma inferência” (T. I.iii.6. p. 94; *itálico do autor*).

Contudo, antes de iniciarmos propriamente a discussão sobre o tema deste capítulo, vale ressaltar que a tese interpretativa assumida aqui – da distinção das análises humeanas da causalidade em duas etapas, uma primeira desenvolvida em torno do problema da indução e uma segunda, em torno do problema da causalidade, propriamente dito – está assentada sobre um outro pressuposto a respeito do tema da inferência, que precisa ser esclarecido: a diferença entre inferências indutivas e inferências causais na filosofia de Hume. Talvez este modo de interpretar a teoria humeana da inferência entre em choque com outras interpretações, segundo as quais, embora possamos usar as expressões “inferência causal”, “inferência indutiva”, “generalização indutiva” etc, e até estabelecer uma distinção entre elas na tentativa de compreender o problema da indução, o próprio Hume teria usado apenas o termo “inferência” ou “inferência derivada da experiência” em seus textos para se referir ao problema. Portanto, ao contrário do que sugerimos acima, Hume não teria estabelecido nenhuma distinção entre inferência indutiva e inferência causal e, desta forma, toda inferência ou raciocínio acerca de questões de fato por ele referida deve se reduzir à inferência causal. Não obstante os méritos deste tipo de interpretação vejamos como ainda se poderia fundamentar nossa

interpretação de que deve haver uma distinção entre inferências indutivas e inferências causais na filosofia de Hume e como esta distinção contribui para a compreensão do problema proposto pelo autor.

O tratamento do problema da indução em Hume deve ser caracterizado pela sua análise de inferências sobre eventos futuros, tendo como premissas descrições de eventos passados semelhantes. Portanto, o adjetivo correto para as inferências que Hume pretende investigar é, ao menos num primeiro momento, “indutivas” e não propriamente “causais” – ou, se preferir, “ampliativas”. Um bom exemplo para ilustrar esta interpretação encontra-se na *Investigação*, no momento em que o autor oferece o primeiro exemplo de uma proposição que ilustra uma questão de fato: “*que o sol não nascerá amanhã*” (IEH.4.1, p. 44). Esta proposição não é, primariamente, o resultado de uma inferência causal, mas sim de uma inferência indutiva, já que representa o resultado de uma ampliação realizada a partir do acúmulo de experiências, sem nenhuma referência à causalidade propriamente dita. Ao final desta investigação, veremos que, de fato, Hume concluirá que as inferências indutivas somente serão legítimas se estiverem fundadas em relações naturais de causa e efeito, isto é, se forem inferências causais. Mas, em princípio, as inferências não poderiam ser elas mesmas causais, se o objetivo de Hume, ao analisá-las, é justamente investigar a possibilidade de que nelas se encontrasse a origem da necessidade com que vinculamos as causas aos seus supostos efeitos – possibilidade que ele conclui ser ilusória e sustentada num círculo vicioso. Se assim não o fosse, a argumentação de Hume seria circular: encontrar a origem da idéia de conexão necessária, da qual não tem nenhum outro arquétipo melhor do que a relação de causa e efeito, nas inferências que fazemos com base na própria relação de causa e efeito.

Iniciemos, portanto, nossa análise a respeito da teoria da inferência de Hume, fazendo referência à sua clássica divisão das relações filosóficas no *Tratado*. As sete relações filosóficas apresentadas rapidamente pelo autor na primeira parte do *Tratado* (e que discutimos em nosso primeiro capítulo) quais sejam: semelhança, identidade, contigüidade no espaço e no tempo, quantidade ou número, graus de qualidade, contrariedade e causalidade (cf. T.I.i.5, p. 14-15), recebem na terceira parte, uma análise minuciosa. Hume as divide em dois grupos: i) “aquelas que dependem inteiramente das idéias comparadas [âmbito do conhecimento]” e ii) “aquelas que podem se transformar sem que haja nenhuma transformação nas idéias [âmbito da probabilidade]” (T.I.iii., p. 69). Exemplo clássico deste segundo grupo é o da relação de causa e efeito que se caracteriza pela independência com relação aos objetos comparados – o que resulta no

problema da arbitrariedade, característico desta relação e que veremos adiante. É, sobretudo, à análise específica desta relação que Hume dispensa maior atenção. Por que isto ocorre?

Quatro destas relações – semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade ou número – são objetos de conhecimento e certeza e podem, assim, ser descobertas à primeira vista. Desta forma, pertenceriam, antes, ao domínio da intuição que da demonstração. Constituiriam, por assim dizer, o fundamento da ciência (cf. T.I.iii.1, p. 69-73). Não cabe aqui um exame detalhado sobre as relações deste âmbito, já que o problema da inferência, que nos interessa neste momento, é característico da relação de causalidade, que compreende um outro âmbito de relações, constituído por identidade, contigüidade no espaço e no tempo e causalidade. Mas, ainda dentro deste segundo grupo de relações, cabe uma outra distinção essencial. Para Hume, destas três relações, apenas a da causalidade se pode falar enquanto constituindo um verdadeiro raciocínio. Segundo ele, raciocínio consiste apenas na “*comparação* e descoberta daquelas relações, constantes ou inconstantes entre dois ou mais objetos” (T.I.iii.2. p. 73; *italico* do autor) e esta comparação pode ser feita de três modos diferentes: “[i] quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos; [ii] quando nenhum dos dois está presente [ou iii] quando apenas um deles está” (T.I.iii.2. p. 73). Este terceiro caso de comparação, em que apenas um dos termos da relação está presente aos sentidos (mediante a impressão ou a memória) e inferimos o outro, é o mais problemático e nos interessa mais diretamente. Neste caso, não resta dúvida de que há *raciocínio*. Assim, podemos defini-lo enquanto uma *transição*, mediante comparação, de um objeto a outro.

Resta, portanto, apresentarmos uma explicação detalhada de como a relação filosófica se caracteriza enquanto uma verdadeira comparação para Hume. No tipo de comparação em que ambos os objetos estão presentes aos sentidos ou à memória, não temos propriamente raciocínio, mas apenas percepção ou, como afirma o autor, “mera admissão passiva das impressões pelos órgãos da sensação” (T.I.iii.2. p. 73). As relações de identidade e contigüidade, pertencentes ao âmbito da probabilidade, possuem esta característica. Nestas, a mente se reduz ao que está imediatamente presente aos sentidos e, desta forma, não é legítimo afirmar que nelas há, de fato, raciocínio. Sendo assim, estas relações não envolvem maiores problemas. A agravante estaria, desta forma, na terceira relação do âmbito da probabilidade, ou seja, na relação de causa e efeito, pois apenas ela “produz uma conexão capaz de nos assegurar da existência ou ação de um objeto que foi

seguido ou precedido por outra existência ou ação” (T.I.iii.2, p. 73-74)<sup>15</sup>. Por isso, a causalidade é mais abrangente que estas outras duas relações e, talvez também por isso, possamos afirmar uma dependência heurística destas últimas com respeito à primeira<sup>16</sup>.

Dito isto, passemos então ao exame da natureza particular das inferências que fazemos com base nas relações de causa e efeito, que Hume realiza no *Tratado* a partir de três momentos principais: **i)** uma investigação sobre o fundamento da causalidade, que segundo ele, está na experiência; **ii)** uma análise sobre o fundamento das conclusões tiradas da experiência, que está no hábito ou costume e, por fim, **iii)** uma análise a respeito da natureza da crença, gerada pelo hábito.

## II.1. Causa e efeito enquanto contigüidade, sucessão e conjunção constante

Para uma aproximação à primeira questão (a respeito do fundamento da causalidade), é preciso apenas que tomemos um presumido exemplo da relação de causa e efeito, a saber, dois objetos quaisquer que parecem estar conectados mediante esta relação. Em seguida, é preciso retornar a um dos princípios fundamentais da natureza humana, segundo o qual, toda idéia possui uma impressão correspondente, e procurar, evidentemente, pela impressão correspondente à idéia de causalidade. Tomando, pois, um caso qualquer de causa e efeito, Hume observa, de imediato, que a hipótese de que a idéia de causalidade talvez pudesse derivar das qualidades dos objetos deve ser imediatamente descartada, pois fica evidente que, se todos os objetos ou eventos podem ser indistintamente caracterizados como causa ou efeito, deveria existir uma qualidade que pertencesse universalmente a todos os seres. Mas o autor deixa muito claro que isto é

<sup>15</sup> Ao comentar a passagem do observável para o inobservável na inferência indutiva, Monteiro afirma que “é através desta inferência (...) que podemos saber da existência do calor onde ele não foi ainda observado (sentido), inferindo esta existência de um fogo visível que temos perante os nossos olhos. Por meio dela sabemos que existe uma chama ainda não observada por detrás de um obstáculo, inferindo esta existência do calor experimentado pelos nossos sentidos” (Monteiro, 1984, p. 24). É neste sentido que Hume compreende que apenas a causalidade pode remeter-nos para além dos sentidos e da memória, ou seja, revelando-nos o ainda não observado.

<sup>16</sup> Veja o exemplo da relação de identidade apresentado pelo autor: “Estamos dispostos a supor que um objeto pode continuar individualmente o mesmo [identidade], ainda que muitas vezes desapareça e se apresente novamente aos sentidos. Apesar da descontinuidade da percepção, atribuímos a ele uma identidade, sempre que concluímos que se nós tivéssemos mantido nossos olhos e nossas mãos nele, ele teria transmitido uma percepção invariável e ininterrupta. Mas tal conclusão, que ultrapassa as impressões dos nossos sentidos, só pode estar fundada na conexão de *causa e efeito*” (T.I.iii.2. p. 74; itálicos do autor). Cabe ressaltar, contudo, que há entre estas duas relações e a causalidade apenas uma dependência heurística e não um fundamento ontológico. Elas podem ser mais facilmente descobertas (naturais) ou estabelecidas (filosóficas) se os objetos nelas relacionados estivessem também unidos por uma relação de causa e efeito. Mas contigüidade e identidade são ontologicamente autônomas como relações – mesmo que nenhum objeto estivesse relacionado como causa e efeito, os objetos poderiam ainda ser contíguos e idênticos.



impossível, pois, “seja qual for a qualidade que eu escolha, sempre encontro um objeto que não a possui e que, no entanto, se inclui sob a denominação de causa e efeito” (T.I.iii.2, p. 75). Na *Investigação* o autor revela esta mesma dificuldade ao afirmar que “nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão” (IEH.4.I, p. 46). Então podemos descartar a possibilidade de a causalidade ser uma qualidade sensível particular dos objetos.

Desta forma é que nos envolvemos propriamente com o problema deste tópico. Não sendo uma qualidade sensível particular dos objetos, a causalidade deve derivar, então, de alguma relação entre eles. Para tanto, é preciso retomar o exemplo de causa e efeito e observar quais relações podem ser consideradas essenciais à causalidade e que poderiam dar origem a esta idéia, ou seja, precisamos investigar agora se existe, no grupo das sete relações acima mencionadas, alguma relação capaz de fundamentar nossos raciocínios de causa e efeito. De acordo com o autor, relações essenciais à causalidade são a *contigüidade* espaço-temporal dos objetos e a *sucessão* ou prioridade temporal da causa com relação ao efeito, pois segundo ele:

Nada pode operar em um momento ou lugar afastados, por menor que seja, do momento e lugar de sua própria existência [contigüidade espaço-temporal] (...) [e ainda] se uma causa fosse contemporânea a seu efeito, e este efeito a *seu* efeito, e assim por diante, é claro que não haveria uma coisa tal como sucessão, e todos os objetos deveriam ser coexistentes (T.I.iii.2, p. 76; *itálico do autor*).

Estes dois argumentos bastam para nos convencer de que estas duas relações, de fato, são essenciais à constituição da relação de causalidade. No entanto, se analisarmos novamente um caso particular de causa e efeito, considerando apenas estas duas relações essenciais à idéia de causalidade, veremos apenas que “um corpo se aproxima do outro [contigüidade] e que o movimento dele precede [sucessão] o movimento do outro, mas sem qualquer intervalo perceptível” (T.I.iii.2, p. 75). Enfim, não podemos ir além destas constatações considerando apenas este caso particular.

Ao fazer esta análise das relações essenciais à causalidade, o objetivo de Hume é obviamente reduzir a causalidade a relações mais elementares, na tentativa de explicá-la e de encontrar a origem de sua idéia. Mas esta tentativa esbarra na constatação de que as duas relações (contigüidade e sucessão), embora essenciais, não nos dão uma idéia completa da causalidade, ou seja, embora sejam condições necessárias, não são condições suficientes para a constituição da relação que estamos investigando. Ele se dá conta de que a idéia de causalidade não pode fundar-se apenas nestas duas relações

porque, embora essenciais, elas não estabelecem *conexões necessárias* entre os objetos relacionados, pois “um objeto pode ser *contíguo* e *anterior* a outro, sem ser considerado como causa dele” (T.I.iii.2, p. 77). Então nos deparamos com o cerne do nosso problema: “Há uma CONEXÃO NECESSÁRIA que deve ser levada em consideração e que é uma relação muito mais importante do que aquelas outras duas acima mencionadas” (T.I.iii.2, p. 77; maiúsculas do autor). Hume quer encontrar a origem desta idéia de conexão necessária, ou seja, verificar por que acreditamos que para que uma coisa exista (efeito) outra deve ter *necessariamente* existido (causa).

Então, contigüidade e sucessão são insuficientes para fundamentar nossos raciocínios de causa e efeito, sobretudo, porque a análise das mesmas não contribui para a resolução do problema fundamental que Hume está investigando, ou seja, “qual é a natureza dessa evidência que nos dá garantias quanto a qualquer existência real das coisas e qualquer questão de fato, para além do testemunho presente de nossos sentidos ou dos registros de nossa memória?” (IEH.4.1, p. 44). Mas a preocupação do autor é antes a de que, embora os raciocínios de causa e efeito só possam ser efetuados a partir de uma impressão, apenas um dos termos da relação deve necessariamente estar presente aos sentidos e a outra totalmente ausente, ou seja, o que constitui um verdadeiro raciocínio. A análise da inferência indutiva, baseada apenas em relações espaço-temporais, não consegue dar conta desta dificuldade.

Cabe lembrar também que foi esta dificuldade em torno da origem da idéia de uma suposta conexão necessária entre os objetos que levou Hume à formulação das duas questões apresentadas anteriormente, que denominamos problemas da causalidade e da indução. Mas, como já dissemos, o autor posterga a discussão direta do problema da conexão, passando a investigar, ao invés disso, o segundo problema porque, de acordo com ele, deste modo possivelmente surgiria uma resposta que servisse a ambos os problemas. Desta forma, os questionamentos de Hume passam a comportar o modelo característico das inferências causais: se todos os objetos da espécie *A* que observamos foram seguidos de objetos da espécie *B*, não poderemos afirmar que objetos *A* (causa) devem necessariamente estar conectados a objetos *B* (efeito)? Será que nossa experiência passada pode servir como premissa suficiente para nossos juízos sobre ocorrências futuras? Eis o problema da indução, caracterizado agora enquanto problema de nossas inferências causais: o problema da inferência dos eventos futuros (efeitos) tendo como premissas os eventos passados (causas). É esta questão que o autor pretende agora responder, com o objetivo de, na hipótese de ser bem-sucedido nesta tarefa, tornar

dispensável ou evitar a investigação direta acerca do problema da conexão necessária ou da causalidade<sup>17</sup>. É por isso que dissemos que a indução propriamente dita surge neste contexto somente como uma das possíveis soluções que Hume analisa (e recusa) para o problema da conexão necessária. Nestes termos, poderíamos dizer que este problema se caracteriza apenas enquanto uma hipótese, analisada com vistas a responder um problema mais relevante. Isto justifica também o fato de o autor proceder a uma longa discussão sobre o problema da indução nas primeiras seções da parte III do *Tratado*, ao invés de resolver diretamente seu problema inicial e mais importante, o problema da conexão necessária, que ele retomará somente na seção 14 desta mesma parte da obra.

De qualquer forma, retomemos nossa discussão e recordemos agora que a inferência que fazemos da causa ao efeito não se deriva do exame de seus objetos nem de sua essência, ou, como afirma Hume, “não há nenhum objeto que implique a existência de outro, se considerarmos esses objetos em si mesmos e nunca olharmos para além das idéias que formamos deles (T.I.iii.6, p. 86-87). A inferência de um objeto a outro pela simples consideração de um objeto em si mesmo seria equivalente a um conhecimento. Então, esta inferência não se deriva do objeto particular; caso contrário, seria absolutamente contraditório pensar algo diferente a partir da consideração deste objeto. Diante do problema Hume afirma que o único meio para que possamos olhar para além das idéias presentes à nossa mente e inferir a existência de um outro objeto é a experiência, cuja natureza ele descreve da seguinte maneira:

Lembramo-nos de ter tido exemplos freqüentes da existência de uma espécie de objetos; e também nos lembramos que os indivíduos de uma outra espécie de objetos sempre os têm acompanhado e aparecido em uma ordem regular de contigüidade e sucessão em relação a eles. Então, lembramo-nos de ter visto aquela espécie de objetos que denominamos *chama* e de ter sentido aquela espécie de sensação que denominamos *calor*. Recordamo-nos igualmente de sua conjunção em todos os exemplos passados. Sem mais cerimônias, chamamos a um de *causa* e a outro de *efeito*, e inferimos a existência de um da existência do outro (T.I.iii.6, p. 87; itálicos do autor).

Mediante esta citação podemos perceber que, em todos os casos de conjunção entre causas e efeitos particulares, os dois objetos são percebidos pelos sentidos ou recordados, mas quando raciocinamos, apenas um é percebido ou lembrado e o outro é suprido pela experiência. Lembremo-nos de que raciocínio propriamente dito

---

<sup>17</sup> A respeito deste último problema é suficiente, nesse momento, apenas assegurar que a máxima de que “tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência” (T.I.iii.3, p. 78; itálicos do autor) não esteja fundada em uma certeza intuitiva nem demonstrativa e que, portanto, evidentemente ela deve derivar-se da observação e da experiência. A questão torna-se, então, saber como a experiência poderia dar origem a tal princípio, algo que nos remete imediatamente e novamente ao problema da indução.

envolve exatamente esta característica, ou seja, apenas aquele exemplo em que um dos termos da relação está presente aos sentidos (mediante uma impressão dos sentidos ou da memória) e inferimos o outro que estava *constantemente conjugado* a ele no passado. Com esta descrição acerca da experiência, Hume acaba revelando uma nova relação essencial à causa e efeito. Além da contigüidade e sucessão, a relação de *conjunção constante* também se apresenta enquanto estritamente essencial para a constituição dos raciocínios mediante causa e efeito. Mas, teríamos, com esta análise da experiência e com a descoberta da relação de *conjunção constante*, chegado a uma resposta satisfatória a respeito do problema da inferência? O que nos revela esta nova relação? Ela pode se constituir no verdadeiro fundamento da causalidade?

Infelizmente esta nova relação, descoberta mediante a análise da experiência, não implica nada além do fato de que “objetos semelhantes têm sempre sido colocados em iguais relações de contigüidade e sucessão” (T.I.iii.6, p. 88). Enfim, esta multiplicidade de casos semelhantes que percebemos na *conjunção constante* de objetos não nos revela nenhuma idéia nova como é a de *conexão necessária*, cuja origem pretendemos encontrar. A *conjunção constante*, assim como as duas relações anteriormente analisadas, mostra-se insuficiente para explicar os raciocínios ou as inferências com base na relação de causalidade o que, presumidamente, poderia servir como fundamento deste tipo de relação. Embora nos permitam ultrapassar os objetos de que tivemos experiência, ou seja, embora ampliem nossa experiência passada na direção da nossa experiência futura (inferência ampliativa), não permitem que estabeleçamos uma verdadeira *conexão necessária* entre eles. Deste modo, a possibilidade de decompor a idéia de causalidade em idéias mais simples como as de contigüidade, sucessão e *conjunção constante* resulta malograda. No entanto, apesar desta contingência da *conjunção constante*, a investigação sobre ela não é menos importante, no sentido de que, embora não esclareça definitivamente o problema da inferência, ela se revela um fator essencial na efetivação dos *raciocínios causais*. Somente após a observação da *conjunção constante* entre objetos ou eventos, somos levados a fazer a inferência de um objeto a partir do aparecimento do outro.

Vimos então que, para explicar a questão relativa aos materiais envolvidos nos raciocínios de causa e efeito, Hume precisou valer-se da experiência, ou seja, ele admite que a experiência é o único fundamento dos raciocínios (ou inferências) feitos com vistas a estabelecer relações de causa e efeito. A consequência disto é que agora ele deve examinar também o problema referente ao fundamento das conclusões que tiramos a

partir da experiência. Inclusive, na *Investigação* Hume tem um modo muito particular de analisar este problema, iniciando pelos seguintes questionamentos:

*Qual é a natureza de todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato? A resposta parece ser que eles se fundam na relação de causa e efeito. Quando em seguida se pergunta: Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca desta relação? Pode-se dar a resposta em uma palavra: a Experiência. Mas se ainda preservarmos em nosso espírito esmiuçador e perguntarmos. Qual é o fundamento de todas as nossas conclusões a partir da experiência? Isto introduz uma questão nova que pode ser ainda mais difícil de solucionar e esclarecer (IEH.4.2, p. 51; itálicos do autor).*

Observemos que, se a inferência a partir da experiência fosse de tipo demonstrativo, ela poderia ser feita com base nos objetos particulares e, desta forma, teríamos como fundamentar os princípios de que “*os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência*” e de “*que o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo*” (T.I.iii.6. p. 89; itálicos do autor). Mas este primeiro tipo de argumento é incapaz de realizar tal tarefa, visto que a simples concepção da possibilidade de uma mudança no curso da natureza já a torna ela mesma possível, e tudo cujo contrário é possível não é necessário. O problema quanto aos argumentos prováveis está em que eles próprios estariam fundados na experiência, o que nos conduz a um círculo vicioso. Se o que estamos investigando é exatamente como fazemos a inferência a partir da experiência, então retornamos ao ponto do qual partimos – eis uma segunda forma de colocar o mesmo problema da indução. Desta forma, uma inferência indutiva não nos *autoriza* a ir além dos dados dos sentidos e assim, não há nenhuma *razão* para que acreditemos em qualquer questão de fato. Mas então por que, de fato, acreditamos?

A constatação da conjunção constante mediante a experiência revelou-nos apenas uma frequência constante de contigüidade e sucessão entre os objetos. A *ampliação* destes objetos em direção à experiência futura, por outro lado, depende da possibilidade de fundamentarmos princípios que, como vimos acima, nem a razão nem a experiência são capazes de fazê-lo. Não podemos, desta forma, nos convencer, mediante o raciocínio, de que o futuro será semelhante ao passado e assim esperar efeitos análogos de causas aparentemente análogas. Isto Hume estabelece com base na concepção de que todas as nossas conclusões experimentais partem da suposição de que o futuro será conforme ao passado e, portanto, nenhum raciocínio provável pode ajudar a estabelecer a semelhança necessária entre o passado e o futuro. Enfim, o que é preciso compreender, em última instância, é onde estão as idéias intermediárias que ligam proposições tão

afastadas quanto aquelas que descrevem o passado e aquelas que descrevem o futuro. Nosso problema aqui (novamente, o problema da indução) é que a única razão que temos para fazer a inferência está baseada no fato de que observamos eventos constantemente conjugados no passado. A justificação para nossas inferências indutivas depende da justificação de que há uma semelhança entre eventos passados e futuros e que não há mudança no curso da natureza, o que não pode ser provado de nenhuma maneira. Definitivamente não há nenhuma boa razão para confiarmos em nossas inferências indutivas.

A impossibilidade de haver justificação, seja demonstrativa seja probabilística, para nossas inferências indutivas parece estar suficientemente clara. O que é preciso esclarecer ainda é o seguinte: se, mesmo assim, continuamos fazendo inferências de causas a efeitos, de que natureza elas são? Em que elas estão fundamentadas? De outro modo: por que sempre “supomos, quando vemos qualidades sensíveis semelhantes, que elas têm poderes secretos semelhantes e esperamos que delas se sigam efeitos semelhantes aos de que tivemos experiência [se não pode haver uma conexão entre qualidades sensíveis e poderes ocultos]?” (IEH.5.2. p. 52-53) Por que acreditamos que este poder deve permanecer no mesmo objeto ou coleção de qualidades sensíveis?

É possível ainda esclarecer melhor o problema em torno da demonstração e da probabilidade a partir de uma outra discussão do *Tratado*. Nesta obra há uma passagem em que Hume distingue claramente a razão humana em três classes diferentes: conhecimento, provas e probabilidades. A partir disto o autor explica:

Entendo por conhecimento a certeza resultante da comparação de idéias. Por provas, os argumentos derivados da relação de causa e efeito, e que estão inteiramente livres de dúvidas e incerteza. Por probabilidade, a evidência que ainda se faz acompanhar de incerteza (T.I.iii.11, p. 124)

Para discutirmos o tema proposto, bastaria considerar as duas últimas classes de conhecimento elencadas por Hume, quais sejam, provas e probabilidades. Esta divisão é apresentada pelo autor para ilustrar o fato de que nem sempre ocorre uma conjunção ou crença que seja tão sólida a ponto de excluir qualquer dúvida, como ocorre no caso das provas. Somente dizemos que há uma *prova* quando, de fato, há uma conjunção constante e a expectativa da idéia correlata atinge seu grau máximo. Queremos dizer com isto que, mesmo não havendo aí nenhuma espécie de demonstração, estes

raciocínios atingem uma convicção plena. Tomemos o exemplo “todo homem morre”. Evidentemente esta “questão de fato” não é passível de demonstração. No entanto, estamos convictos de que não há nenhum grau de dúvida a este respeito. Mas há, por outro lado, aqueles raciocínios em que não se constata tamanha convicção, ou seja, eles possuem algum grau de dúvida e por isto são chamados de prováveis. O que ocorre no caso da probabilidade, segundo Hume, é que há uma espécie de *indeterminação* da mente ao raciocinar experimentalmente.

O que ocorreria no problema da conexão necessária que Hume tenta resolver através do problema da indução é que ele rejeita o fato de que possamos concebê-la enquanto equivalente a uma demonstração – inclusive ele atesta isto ao remeter-nos às mesmas razões que ele anteriormente já apresentara ao discutir a máxima segundo a qual “tudo que começa a existir deve ter uma causa de sua existência” (T.I.iii.3, p. 78). No entanto, como veremos no próximo capítulo, a conexão necessária é resultante da expectativa, gerada pelo hábito, de conectar objetos envolvidos numa relação de causa e efeito. Desta forma, a idéia correlata atinge seu grau máximo. Neste caso, os raciocínios de causa e efeito – mesmo não havendo aí nenhuma espécie de demonstração – atingem uma convicção plena e podem ser chamados de provas. Então, não há aqui nenhuma espécie de *indeterminação* da mente ao raciocinar experimentalmente. Pelo contrario, o hábito cria uma *determinação* que nos faz passar, infalivelmente (necessariamente) de causas a efeitos ou de efeitos a causas e a concebê-los enquanto necessariamente conectados em nossa mente. Mas o que precisamos responder ainda é como o hábito é capaz de gerar esta expectativa acerca de eventos futuros e criar uma determinação na mente, para passarmos infalivelmente de um objeto a outro. Neste sentido, continuemos investigando este ponto.

A conclusão à qual Hume chega após esta longa investigação, que não revelou a origem da idéia de conexão necessária, pode ser expressa na passagem a seguir que, inclusive, atesta também o fato de que esta investigação revelou-nos ainda uma outra distinção importante para a exata compreensão do problema da indução: a diferença entre inferências indutivas e inferências causais.

Não apenas nossa razão nos falha na descoberta da *conexão última* entre causas e efeitos, mas mesmo depois de a experiência ter nos informado de sua *conjunção constante*, é impossível nos convenceremos, pela razão, de que deveríamos estender esta experiência para além daqueles casos particulares que pudemos observar (T.I.iii.6, p. 91; itálicos do autor)

O que vimos anteriormente foi que os raciocínios indutivos são justamente aqueles que se fazem com base na conjunção constante e na contigüidade espaço-temporal, isto é, são aqueles raciocínios (ampliativos) realizados com base em relações que não promovem conexões necessárias. Deste modo, não podem eles mesmos resultar em conclusões necessárias. E este é o caráter de nossas inferências indutivas, já que se sustentam apenas em meras conjunções constantes entre objetos, distinguindo-se, assim, das chamadas inferências ou raciocínios causais. O problema da inferência indutiva ou ampliativa decorre da ausência absoluta de qualquer evidência em virtude da qual “deveríamos *estender* esta experiência para além daqueles casos particulares que pudemos observar (T.I.iii.6, p. 91; *italico* nosso). Sustentamos que este tipo de inferência ampliativa, descrito na passagem acima é, sobretudo, indutivo, antes que causal. No entanto, é oportuno alertar que a ênfase dada à importância do problema da indução na *Investigação* e no *Tratado* pode nos levar ao equívoco de considerar que as numerosas referências às inferências causais presentes nessas duas obras não seriam senão sinônimas de inferências indutivas, e que o que de fato seria relevante na filosofia humeana seria o problema da indução. É inegável que um certo modo de formular o problema geral da indução esteve entre as preocupações mais centrais de Hume. No entanto, ele parece estar preocupado, sobretudo, com a questão dos fundamentos ou das origens das nossas inferências causais, cuja investigação o conduz a considerar (e a recusar, conforme acabamos de observar) a hipótese de que as inferências indutivas possam desempenhar este papel. Somente uma discussão que leva em consideração este aspecto de sua filosofia, poderia nos conduzir ao problema fundamental deste trabalho: as análises em torno de uma naturalização das relações de causa e efeito.

Para reforçar esta distinção, lembremo-nos de que a questão principal que Hume havia colocado era a de saber se, a partir da experiência, poderíamos ou não inferir indutivamente regularidades necessárias entre nossas idéias e assim, conectá-las de modo necessário mediante uma relação de causa e efeito. Se isto fosse possível, tornar-se-ia dispensável uma análise do problema da causalidade. O problema é que somente a experiência poderia nos dar esta garantia, mas mesmo depois da experiência da conjunção constante é impossível a inferência ampliativa que conduza à crença. A inferência indutiva é caracterizada enquanto uma inferência ampliativa em que casos uniformes de evidências são *estendidos* ou *ampliados* para novos casos semelhantes. É o que ocorre mediante a experiência da conjunção constante entre objetos observados no passado e que



acreditamos que se repetirão no futuro, mesmo não tendo nada que sustente esta nossa suposta “crença”. Somente um outro tipo de inferência, a inferência causal, desempenharia um papel fundamental na geração de nossas crenças a respeito dos fatos. A preocupação de Hume passa, portanto, a estar voltada para este tipo de inferência, mediante a qual se inferem efeitos de causas ou causas a partir de efeitos. Somente este tipo de inferência poderia resolver nossa dificuldade. Vendo esgotadas as possibilidades de encontrar a idéia de conexão necessária mediante a análise de nossas inferências, a princípio analisadas enquanto inferências indutivas, o autor pensa na possibilidade de mudar o modelo de investigação. Acredita que talvez a análise de nossas inferências causais possa conduzi-lo com mais segurança à resolução de seu problema.

Com isso podemos concluir que, apesar da decepção à qual o leitor de Hume parece chegar após acompanhar a sua análise das relações de contigüidade e sucessão e conjunção constante no *Tratado*, e que nossas inferências indutivas se sustentam apenas neste tipo de relações, ele percebe que a discussão a respeito delas é decisiva, ao menos porque, além de revelar que a causalidade requer algo que relacione *necessariamente* os objetos ou uma espécie de *lei de conexão*, acaba revelando também algo ainda mais importante que este problema aponta para uma nova direção na investigação, o estudo acerca de nossas inferências causais. A próxima alternativa de Hume será, portanto, recorrer à análise da relação de causa e efeito enquanto uma relação natural entre os objetos, ou seja, investigar a partir daqui, se nossas inferências realmente serão legítimas se puderem ser caracterizadas enquanto *inferências causais*.

Dentre outras coisas, o que pretendemos ter deixado claro com esta longa discussão anterior é que o que caracteriza a relação de causa e efeito enquanto fundamento de todas as questões de fato e existência é o fato de ser a “única relação que nos remete para além dos sentidos e da memória e nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos” (T.I.iii.2, p. 74), ou seja, é a única relação que envolve raciocínio propriamente dito. O que veremos, a partir daqui, é que o que a caracteriza enquanto tal (verdadeiro raciocínio) é o fato de haver uma união das idéias na imaginação mediante o hábito, o que deixa clara mais uma vez a insuficiência das relações meramente espaço-temporais e da conjunção constante na constituição de nossos raciocínios mediante causa e efeito. Sendo assim, parece que se raciocinamos ou realizamos inferências a partir desta relação, as realizamos, sobretudo, porque se caracterizam enquanto inferências causais. Desta forma Hume pode concluir que:

Ainda que a causalidade seja uma relação *filosófica*, que implica contigüidade, sucessão e conjunção constante, é apenas quando se torna uma relação *natural*, e produz uma união entre nossas idéias, que somos capazes de raciocinar sobre ela ou extrair dela alguma inferência (T.I.iii.6. p. 94; itálicos do autor)

As demais relações, essenciais à constituição da relação de causalidade, são incapazes de fundamentar os raciocínios de causa e efeito. Daí a exigência de uma relação naturalmente introduzida pelos próprios objetos que faça com que, dada a impressão de um objeto, formemos imediatamente a idéia de seu acompanhante usual. Desta forma, todos os nossos raciocínios ampliativos estão fundados no hábito, já que, como veremos, somente ele pode ampliar nossa experiência passada na direção da experiência futura e garantir necessidade à inferência.

## II.2. O princípio do hábito e a teoria da crença

Até aqui pudemos ver claramente como o autor procurou fundar nossas inferências apenas numa comparação entre objetos. Mas há uma segunda alternativa, ou seja, a possibilidade de fundá-los em associações ou relações naturais entre os mesmos. De fato Hume atesta que a inferência depende apenas desta união ou associação das idéias na imaginação, pois, parece ser em função da mesma que passamos a conceber objetos que se apresentaram em uma conjunção constante no passado enquanto *unidos* na mente que os observa, ao contrário do que nos apresenta a razão *a priori*, ou seja, objetos ou eventos enquanto totalmente distintos e separados do ponto de vista lógico, ou seja:

Quando descobrimos, por experiência, que todos os indivíduos de uma espécie de objetos estão constantemente unidos com os indivíduos de outra espécie, o aparecimento de um novo indivíduo, pertencente a uma das duas espécies, naturalmente conduz o pensamento para seu *acompanhante usual* (T.I.iii.6, p. 93; itálicos nossos).

Mas o que Hume estaria sugerindo, de fato, com esta afirmação? Será que a imputação de regularidade à natureza e a determinação dos eventos futuros dependeria unicamente de uma associação de idéias? Podemos observar no texto de Hume que, somente a imaginação é capaz de ampliar nossa experiência passada na direção da experiência futura. No entanto, como esta atividade é responsável direta por nossas ficções e fantasias, seria no mínimo questionável que ela pudesse ser capaz de ser a responsável direta também por nossa atribuição de regularidade à natureza e pela

determinação dos eventos futuros. Teria a imaginação capacidade de garantir dignidade epistêmica a nossos raciocínios acerca da realidade?

Cabe lembrar que o exemplo dado por Hume, para explicar o fenômeno descrito na citação acima é o de que, se observamos que “uma idéia particular esteve constantemente vinculada a uma palavra particular, basta ouvir esta palavra para produzirmos a idéia correspondente” (T.I.iii.6, p. 93). O que o autor sugere com esta afirmação é que é quase impossível impedir esta transição, devido ao *hábito* ou *costume*, que torna a transição necessária. Portanto, não é a imaginação que, além de realizar a transição (“o deslizar da imaginação de um objeto ao seu acompanhante habitual”), fundamenta também a sua necessidade. Para esta última tarefa, Hume invoca o hábito e, portanto, somente ele tem qualquer função na fundamentação da crença em questões de fato, que era enfim o que Hume pretendia esclarecer. Sendo assim, ao ouvir o som, não temos que refletir sobre a experiência passada e considerar a idéia conectada a ele (cf.T.I.iii.6, p. 93). Neste caso, segundo Hume, estamos tão *acostumados* a fazer a transição que não é preciso refletir ou recorrer à experiência passada para tanto. Não refletimos sobre instâncias de experiências passadas em que os objetos se mostraram sempre conjugados em uma ordem regular de contigüidade e sucessão e, a partir daí, realizamos a comparação entre estes objetos. Se assim o fosse, ao ouvir a palavra, poderíamos associá-la a uma infinidade de outras idéias, já que, além da frequência constante de contigüidade e sucessão, não haveria nada a nos obrigar a conectá-la necessariamente a uma idéia determinada, o que permite a arbitrariedade típica das relações filosóficas. Já no caso de uma relação natural, promovida pelo hábito, realizamos a inferência imediatamente, sem nenhum tipo de reflexão, pois o hábito supre esta reflexão, garantindo assim, que a relação ou associação seja estabelecida sempre, e de maneira necessária, com a mesma idéia (ou idéias).

A imaginação sozinha não seria capaz de gerar conhecimento legítimo a respeito da realidade e dar-nos, assim, garantias sobre eventos futuros. Isso se torna compreensível na medida em que compreendemos também uma outra distinção fundamental na teoria do conhecimento humeana: a distinção entre idéias do juízo e ficções da imaginação. Nesta longa passagem a seguir, retirada do apêndice do *Tratado*, o autor deixa evidente esta diferença.

A imaginação tem o controle de todas as suas idéias, podendo juntá-las, misturá-las e alterá-las de todos os modos possíveis. Ela pode conceber os objetos com todas as circunstâncias de tempo e espaço. Pode, por assim dizer, apresentá-los a nossos olhos em suas cores verdadeiras, exatamente como devem ter existido.

Mas, como é impossível que essa faculdade possa jamais, por si só alcançar a crença, é evidente que esta não consiste na natureza ou na ordem de nossas idéias [tarefa dos princípios de associação], mas na maneira como as concebemos e como são sentidas pela mente [crença]. (T.I.iii.7, p. 629; apêndice).

Com certeza, é tarefa da imaginação promover a ampliação de nossa experiência passada, visto que se trata de gerar idéias sobre eventos dos quais não temos impressão nem atual nem passada. No entanto, a questão é que a idéia de necessidade é uma idéia nova, que não se traduz em nenhuma das qualidades presentes em qualquer um dos casos semelhantes do presente ou do passado. Como vimos na citação acima, a imaginação pode juntar, compor, misturar e alterar as idéias de todos os modos possíveis, mas ela jamais poderia *gerar uma idéia nova, original*, além daquelas fornecidas pelas impressões dos sentidos e da memória. O que Hume procura é exatamente isto: a origem da idéia de necessidade e da crença na qual se assenta, para produzir efeitos com todo seu vigor, ou seja, procura pela impressão que dá origem a esta nova idéia. Então, o objetivo de Hume é, antes, o de estabelecer nossas condições de crença e assim mostrar como ela pode gerar ou acrescentar uma nova idéia à mente tal como a de conexão necessária, suscitando, deste modo, a qualidade que caracteriza a união das idéias reunidas segundo relações naturais. Desta forma, a distinção entre idéias do juízo e ficções da imaginação é, sem sombra de dúvidas, o problema epistemológico fundamental da filosofia de Hume.

Podemos constatar que nas seções 8 e 9 da parte III do *Tratado* (e também em IEH.5.2, p. 73-76), Hume mostra como os princípios de associação podem prestar algum auxílio a nossas inferências causais, reforçando-as na medida em que contribuem para avivar a idéia inferida e a crença no objeto. Contudo, é preciso advertir que, não obstante esta atuação importante dos princípios de associação na geração de crenças, por si sós, jamais poderiam conduzir a nenhuma conclusão necessária. Apenas um verdadeiro raciocínio mediante causa e efeito seria capaz de tanto<sup>18</sup>, uma vez que não envolvem apenas a concepção imaginária de objetos ausentes aos sentidos. Além de concebê-los como existentes, é preciso acreditar na sua existência. Portanto, o meio pelo qual é

---

<sup>18</sup> A este respeito Monteiro faz questão de chamar a atenção para alguns equívocos com relação a uma interpretação associacionista da crença causal. Estes equívocos são, em grande parte, decorrentes de uma má interpretação das passagens em que Hume fala dos três princípios de associação e parece sugerir um quarto princípio que têm a mesma origem destes anteriores. Segundo Monteiro, o pensamento causal não é mero produto de um mecanismo associativo. “Hume afirma que a crença causal deriva da conjunção freqüente e do hábito e que esta crença é uma concepção mais vivaz de um objeto e que isso resulta de um processo análogo a alguns casos de associação, mas isso não quer dizer que haja uma produção da crença causal pelo próprio mecanismo de associação” (Monteiro, 2000, p. 101). Não pode haver transferência de vivacidade por meio dos três princípios de associação apenas, pois ela se deriva unicamente do costume.

possível distinguir as crenças das meras ficções é a força e vivacidade transmitidas à crença inteiramente por uma impressão. Verifiquemos, portanto, com maiores detalhes a teoria da crença humeana, já que constitui aspecto fundamental de nossa discussão.

De acordo com a argumentação humeana, não há diferença entre conceber um objeto e concebê-lo como existente, já que a existência não acrescenta nada à simples concepção deste objeto. Na verdade, nem mesmo a crença nesta existência envolve qualquer acréscimo ou ampliação na idéia do objeto. Onde estaria, portanto, a diferença entre ficção e crença se ela não repousa nas partes componentes das idéias que concebemos? Estaria esta diferença na inteligibilidade destas idéias? Já tivemos oportunidade de observar que a resposta a esta questão é negativa. Os princípios de associação entre idéias conferem inteligibilidade tanto àquelas proposições a que se confere assentimento quanto àquelas a que não se confere assentimento. Assim, idéias fictícias são tão inteligíveis quanto idéias que envolvem crença. Há, evidentemente, uma grande diferença entre simplesmente compreender uma proposição e acreditar nesta proposição. Assim Hume conclui que “uma opinião ou crença não é senão uma idéia que difere de uma ficção, não na natureza ou na ordem de suas partes, mas sim na *maneira* como é concebida” (T.I.iii.7, p. 628; apêndice; itálico do autor). Diferença que Hume explica considerando, inicialmente, que nos raciocínios demonstrativos somos necessariamente conduzidos a conceber exclusivamente determinadas idéias e não outras; caso contrário, cairíamos em absoluta contradição porque “tudo que é absurdo é ininteligível; [e] é impossível para a imaginação conceber algo contrário a uma demonstração” (T.I.iii.7, p. 95). O problema é outro quando se trata de raciocínios acerca de questões de fato já que, nas proposições deste tipo, embora tanto a verdade quanto a falsidade sejam absolutamente inteligíveis, só podemos acreditar em um dos lados da questão. É por isto que, segundo Hume, há uma *maneira* diferente de conceber uma idéia e que isso a diferencia de uma mera ficção, embora não acrescente absolutamente nada à idéia concebida, além de força e vivacidade.

Se a crença não consiste nem na natureza nem na ordem das idéias, a imaginação não pode gerar a crença independentemente de uma impressão. Começemos, portanto, por recordar que no primeiro capítulo já comentamos que a diferença entre nossas percepções está nos graus de força e vivacidade entre elas. Assim, nossas idéias só poderão ser alteradas de acordo com a diminuição ou acréscimo desta força e vivacidade transmitidas por uma impressão presente. É isto o que ocorre no caso da crença. Ela concede a nossas idéias uma força e vivacidade adicionais mediante uma relação com

uma impressão presente. Por esta razão Hume pode defini-la enquanto “UMA IDÉIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE” (T.I.iii.7, p. 96; maiúsculas do autor).

Mas apenas esta definição não explica ainda a origem da crença, já que o problema está em que uma única impressão não é capaz de gerar crença. Desta forma, a *conjunção constante* nos aparece novamente como um elemento importante neste processo. Para que haja crença, precisamos ter observado a mesma impressão no passado em *conjunção constante* com outra impressão. No entanto, apesar de ser mediante *conjunção constante* que os objetos adquirem uma união na imaginação, apenas a observação da presença constante destas relações, em todos os casos passados, não é suficiente para que realizemos a inferência para casos futuros ainda não observados. É preciso que, quando a impressão de um estiver presente, eu possa formar, imediatamente, a idéia de seu acompanhante usual. E isto só é possível mediante um princípio que, como afirma Hume, faça com que os “objetos pare[çam] tão inseparáveis que não interpomos um só momento na passagem de um ao outro” (T.I.iii.8. p. 104). Que princípio é este?

Como chamamos de *COSTUME* qualquer coisa que procede da repetição passada sem um novo raciocínio ou conclusão, podemos estabelecer como uma verdade certa que todas as crenças que se seguem de qualquer impressão presente é derivada exclusivamente desta origem (T.I.iii.8, p. 102; maiúscula do autor).

Retornamos, portanto, mais uma vez ao princípio do hábito; único princípio capaz de nos determinar a fazer esta passagem da impressão à idéia (ou crença). Não é por acaso, portanto, que a conclusão de Hume é a de que ele é o único princípio capaz de sustentar nossas inferências, ou seja, de fornecer a premissa menor que falta a nossos raciocínios indutivos e estabelecer, assim, uma conexão necessária entre duas espécies distintas de eventos. Algo impossível de ser realizado pela *experiência* e muito menos pela *imaginação* que – como Hume já nos advertira – com os seus princípios associativos pode apenas fornecer um critério de *inteligibilidade* para as nossas idéias compostas. Por isto dizemos que há uma grande diferença entre associar objetos meramente e uni-los mediante o hábito, gerando crença nos mesmos. O hábito é, portanto, o único princípio a gerar crenças causais. Tanto os princípios de associação quanto o hábito promovem união ou associação de idéias, mas somente a união habitual é geradora de crença. Poderíamos inclusive dizer que, neste sentido, o hábito se configura, sobretudo, enquanto um meta-princípio de associação de idéias.

Desta forma, o responsável pelo nexó necessário entre dois tipos distintos de objetos é tão-somente um princípio da natureza humana, que age sobre as associações produzidas com base nos princípios da imaginação e por um sem número de experiências passadas (conjunção constante), conferindo-lhes não inteligibilidade (algo para o que os princípios da imaginação são necessários e suficientes), mas *credutibilidade*, isto é, tornando-as dignas de crença e conferindo, assim, dignidade epistêmica a nossos raciocínios. É em decorrência disto que a crença deve ser definida, mais precisamente, como “uma idéia que difere de uma ficção, não na natureza ou na ordem de suas partes [já que ambas são perfeitamente inteligíveis], mas sim na *maneira* como é concebida” (T.I.iii.7, p. 628; apêndice), ou seja, com *força*, *vividez*, *firmeza* ou *estabilidade superiores*, adquiridas devido ao *costume* de observarmos objetos constantemente unidos. Crença é, portanto, apenas esta maneira particular – gerada pelo hábito – de formar uma idéia que nos permite distinguir o juízo das meras ficções da imaginação.

Então, somente o hábito pode esclarecer o problema de saber como o sujeito humano, na afirmação da causalidade, pode ultrapassar a experiência imediata, se esta relação não revela nem necessidade lógica nem força que possa engendrar o segundo termo a partir do primeiro. Descartadas a experiência e a razão, somente o hábito poderia garantir esta ultrapassagem do que nos é dado espaço-temporalmente e nos dar garantias sobre o inobservado. No entanto, o que permitiria a este princípio realizar tal tarefa? Qual o peso e autoridade conferidos a ele por Hume, diante de outras atividades da mente tais como a razão e o entendimento?

A impossibilidade de haver qualquer justificação demonstrativa para nossas crenças na regularidade da natureza e, por conseguinte, para as inferências das experiências passadas para o futuro, conduzem Hume às suas conclusões céticas a respeito da razão. Fundada meramente numa conclusão do entendimento, a transferência do passado para o futuro “nunca ocasionaria uma crença ou certeza. Quando transferimos experiências contrárias para o futuro, não podemos senão repetir estas experiências contrárias com suas proporções particulares” (T.I.iii.12, p. 139-140). Assim, nossas inferências somente poderão ser justificadas de maneira não-demonstrativa, mediante o princípio do hábito. Segundo Hume, “podemos misturar, unir, separar, embaralhar e alterar nossas idéias de centenas de modos diferentes. Mas até que apareça um princípio que fixe uma destas diferentes situações, não temos realmente nenhuma opinião” (T.I.iii.7, p. 96, *italico* nosso). O problema da indução diz respeito exatamente a esta incapacidade da razão, já que, diante de eventos contrários e mutuamente excludentes nas

nossas experiências passadas, somente o costume ou o hábito poderia nos levar a fixar nossa crença num determinado evento futuro.

A suposição de que o *futuro se assemelha ao passado* não está fundada em nenhum tipo de argumento, sendo antes derivada inteiramente do hábito, que nos determina a esperar, para o futuro, a mesma seqüência de objetos a que nos acostumamos. Este hábito, ou determinação de transferir o passado para o futuro é completo e perfeito (T.I.iii.12, p. 134; itálicos do autor).

Desta forma, a possibilidade de formularmos juízos, mesmo quando as instâncias passadas incluem casos contrários entre si, depende exclusivamente deste princípio. A formulação de juízos sobre o futuro somente é possível porque esta determinação habitual permite que façamos a transição de um objeto a outro naturalmente, sem necessidade de reflexão, já que o costume não depende de deliberação. Por esta razão, afirma Hume: ele “nos determina a fazer do passado um padrão para o futuro” e nos permite “extrair um juízo único de uma contrariedade de acontecimentos passados” (T.I.iii.12, p. 133-134).

Mediante os argumentos produzidos por demonstração ou por probabilidade, seríamos incapazes de determinar por que um número superior de chances iguais pode agir sobre a mente de tal forma a produzir crença ou assentimento. Sem uma justificação para a crença na regularidade da natureza, todas as nossas conclusões sobre o futuro seriam acompanhadas por algum nível de incerteza; seriam apenas prováveis. Como no exemplo do lançamento do dado, fornecido por Hume no *Tratado*, “embora esteja necessariamente determinado a cair e a virar para cima uma de suas faces, não há nada que fixe uma parte em particular, sendo esta inteiramente determinada pelo acaso” (T.I.iii.12, p. 128). É esta a essência do acaso: tornar iguais todos os acontecimentos particulares que abrange. Ele se constitui numa negação da causa, deixando a mente indiferente quanto a estes eventos contingentes. Desta forma, somente o hábito, enquanto princípio de determinação, pode fazer com que a mente não permaneça numa posição de total indiferença com relação aos eventos da natureza, enquanto o acaso torna iguais todos os acontecimentos particulares que abrange.

Tomando, por outro lado, como exemplo, um dado com um número maior de faces com as mesmas figuras (por exemplo: quatro lados com o número seis e apenas dois com o número 1), é evidente que isto contribuirá para que a mente seja conduzida mais para a crença em um acontecimento do que em outro. Mas esta crença de que um acontecimento terá vantagem sobre o outro jamais poderia ser produto da razão, pois esta



diferença não constitui para ela um forte argumento em favor de um dos lados da questão, mesmo tendo em vista a experiência da constatação de uma maior quantidade de lados com o mesmo número. Para a razão, continua sendo logicamente possível que nenhum acontecimento terá vantagem sobre o outro. A razão seria, portanto, insensível ao fato de que esta diferença dos lados do dado possa ter uma influência com relação ao evento futuro.

Esta confluência de diversas ponderações em um único acontecimento particular engendra de imediato, por um inexplicável dispositivo da natureza, o sentimento de crença, e dá a este acontecimento uma vantagem sobre seu antagonista, que está respaldado por um número menor de ponderações e retorna com menor frequência à mente (IEH.6, p. 82).

Apesar de estes exemplos sobre a probabilidade de chances nos ajudar a compreender a atuação do princípio do hábito, é importante frisar que o que geralmente ocorre com nossas inferências causais é que as causas produzem seus efeitos de maneira uniforme e constante, sem nenhum exemplo de falha ou irregularidade. É o que Hume deixa claro ao afirmar que “o fogo sempre queimou e a água sempre afogou qualquer criatura humana; a produção de movimento pelo impulso e pela gravidade é uma lei universal que até agora não apresentou exceções” (IEH.6, p. 83). É neste sentido, sobretudo, que o hábito nos dá garantias (certezas) sobre os eventos futuros, conferindo, como dissemos acima, dignidade epistêmica a nossos raciocínios causais. “Como o hábito nos leva, em todas as nossas inferências, a transferir o passado para o futuro, todas as vezes que o passado mostrou-se inteiramente regular e uniforme, esperamos o acontecimento com a máxima segurança, e não deixamos lugar para qualquer suposição em contrário (Idem). É desta forma que Hume pode nos garantir que o hábito é um princípio de peso e autoridade iguais às concedidas à razão e ao entendimento pela tradição, conforme ele nos atesta na seguinte passagem da *Investigação*:

Em todos os raciocínios baseados na experiência, a mente dá um passo que não encontra apoio em nenhum argumento ou processo do entendimento (...). Se não é um argumento que obriga a mente a dar este passo, ela deve estar sendo conduzida por algum outro princípio de igual peso e autoridade, e este princípio preservará sua influência por todo o tempo em que a natureza humana permanecer a mesma. (IEH. 5.1, p. 63)

Após estas conclusões a respeito do hábito e da crença nos objetos, estamos em condições de retornar a nossos problemas anteriores a respeito da

legitimidade de nossas inferências, ou seja, a respeito da possibilidade de encontrarmos uma fundamentação para estas inferências indutivas. Podemos agora, de posse destes resultados concluir que elas jamais poderão fundamentar nossas inferências de um objeto a outro, já que estas inferências serão legítimas apenas na medida em que estiverem fundadas numa transferência habitual. Creio que a concepção de Hume a este respeito é a de que para fundamentarmos nossas inferências é indispensável contar com uma fonte de necessidade exterior ao raciocínio (seja ele causal, indutivo ou demonstrativo), localizado no hábito; única origem aceitável para a idéia de necessidade.

A necessidade que atribuímos às relações causais entre objetos não está vinculada às nossas possibilidades inferenciais indutivas, mas apenas às possibilidades de uma disposição natural do homem, o hábito – a fonte de uma necessidade diretamente vinculada às condições da crença. Por isso na *Investigação* Hume irá se referir a este princípio em termos de uma operação mental essencial à subsistência das criaturas humanas que não poderia ser confiada às deduções da razão, que são, por sua vez, extremamente lentas, falazes e sujeitas ao erro. Segundo ele, “está mais de acordo com a costumeira sabedoria da natureza que uma atividade mental tão necessária seja garantida por meio de algum instinto ou tendência mecânica, capaz de mostrar-se infalível em suas operações (...) e de proceder independentemente de todas as laboriosas deduções do entendimento” (IEH.5.2, p. 79). Hume já havia ilustrado a fragilidade destes mecanismos em uma citação bastante lembrada neste trabalho:

Não apenas nossa razão falhou na descoberta da *conexão última* de causas e efeitos, mas mesmo depois da experiência ter-nos informado de sua *conjunção constante*, é impossível nos convenceremos, pela razão, de por que deveríamos estender esta experiência para além das instâncias particulares que temos encontrado mediante nossa observação (T.I.iii.6, p. 91; itálicos do autor).

Desta maneira, acreditamos que esta seja uma excelente passagem para ilustrar a incapacidade dos dispositivos inferenciais (razão entre eles) de resolverem o problema da indução, isto é, o problema de estender nossa experiência para além das instâncias particulares que temos encontrado mediante nossa observação e de depositarmos nossa crença nos objetos futuros. Acreditamos ainda que as conclusões retiradas das discussões feitas até aqui constituem, portanto, todos os elementos de que dispomos para uma exata descrição do problema da indução, que diz respeito, em última instância, à ausência de uma justificação demonstrativa ou probabilística para a crença na regularidade da natureza e, por conseguinte, para as inferências das experiências passadas

para o futuro. Por isso, a partir dos dois princípios a seguir, Hume conclui que:

[i)] *Não há nada nos objetos, considerados em si mesmos, que possa nos proporcionar uma razão para retirar uma conclusão que vá além deles e [ii)] mesmo depois da observação da freqüente ou constante conjunção de objetos, não temos nenhuma razão para fazer uma inferência concernente a qualquer objeto dos quais temos tido experiência* (T.I.iii.12, p. 139; itálicos do autor)

Assumiremos que os dois princípios acima dizem respeito ao problema da indução. O primeiro exclui a possibilidade de atribuirmos eficácia causal a quaisquer das qualidades conhecidas dos objetos e, desta forma, não nos permite retirar qualquer conclusão que vá além destes objetos. Já o segundo princípio diz respeito à incapacidade da razão de fundamentar a transferência do passado para o futuro já que, diante de eventos contrários e mutuamente excludentes, somente o costume ou o hábito poderia nos levar a fixar nossa crença num determinado evento futuro. Na medida em que modifica a maneira como concebemos os objetos e nos faz acreditar em sua existência atual, o hábito se constitui no único princípio de determinação dos eventos futuros.

Tendo chegado a esta conclusão a respeito do problema da indução, nosso desafio a partir daqui deve ser o de investigar em que medida o hábito se constitui numa solução promissora também para o problema da origem de nossa idéia de conexão necessária, ou seja, para o problema da causalidade; discussão que reservamos para nosso próximo capítulo.

### III. O PROBLEMA DA CAUSALIDADE

Vimos que uma das hipóteses de Hume para a resolução do problema da origem da idéia de necessidade era que, a partir da experiência passada, talvez houvesse a possibilidade de inferir nexos necessários entre duas idéias. Se houvesse tal possibilidade, seríamos obrigados a, diante de toda nova ocorrência das duas idéias, conectá-las de modo *necessário* mediante uma relação de causa e efeito, já que a nossa idéia de necessidade parece derivar unicamente desta relação. No entanto, como já tivemos oportunidade de observar, a hipótese de fundar a idéia de necessidade em *inferências indutivas* ou, de um modo mais geral, *ampliativas*, é analisada e logo descartada por Hume. Apenas a experiência passada e a recordação da conjunção constante entre objetos não nos permitem ampliá-los além dos casos observados, algo que depende exclusivamente de uma operação da imaginação. Todavia, mesmo a imaginação – atividade da mente capaz de ampliar nossa experiência passada na direção da experiência futura – não pode nos levar a fixar nossa crença num determinado evento futuro, o que apenas o hábito seria capaz de fazê-lo, já que é o único princípio a partir do qual podemos formular juízos, mesmo quando as instâncias passadas incluem casos contrários entre si. A razão, por sua vez, faria com que estes casos se anulassem reciprocamente. Assim, como único princípio de determinação dos eventos futuros, o hábito não permite que a mente esteja em uma posição de total indiferença com relação ao curso da natureza. É desta forma que Hume acredita ter encontrado o caminho para dissolver o problema da indução.

Contornado este problema mediante a hipótese do hábito, o próximo passo é investigar se aquele mesmo princípio representaria uma solução promissora também para o *problema da causalidade*, ou seja, para o problema da impossibilidade de atribuírmos eficácia causal a quaisquer das qualidades conhecidas dos objetos e, assim, fundamentarmos nossa idéia de conexão necessária entre eles – um dos problemas mais duradouros e de maior influência na filosofia de Hume, resultado, em grande medida, da má compreensão de seus críticos. Mas a maior dificuldade, neste problema está em que, conforme já observamos acima, embora o determinismo do hábito esvazie o acaso de todo conteúdo real, acaso e indeterminação, continuam a prevalecer no domínio dos fundamentos objetivos das próprias relações. A idéia de conexão necessária – a única que poderia fundamentar nossas expectativas acerca da

regularidade da natureza – não é uma qualidade particular dos corpos e parece ser uma qualidade exclusiva da mente que os considera. Jamais poderemos ter, desta maneira, qualquer evidência intuitiva ou demonstrativa da necessidade atribuída à relação de causa e efeito. Vejamos, então, em que condições seria possível resolver o problema da causalidade recorrendo, da mesma forma, à alternativa do princípio do hábito.

### III.1. A origem da idéia de conexão necessária

Tendo respondido à segunda das questões formuladas na segunda seção da parte III do *Tratado*, ou seja, o problema da indução, cabe agora a Hume retornar a seu primeiro problema, qual seja, o problema da causalidade e responder, como ele mesmo o formula novamente na seção 14 da parte III do *Tratado*: “*em que consiste nossa idéia de necessidade quando dizemos que dois objetos estão necessariamente conectados um com o outro*” (T.I.iii.14, p. 155; *itálicos do autor*). Se, segundo o princípio da cópia anteriormente estabelecido no *Tratado*, a cada idéia deve corresponder uma impressão, bastaria, portanto, encontrar a impressão correspondente à idéia de necessidade para, assim, encontrarmos a origem desta idéia e responder tal questão. Segundo Hume, poderíamos, desta maneira, responder imediatamente à questão relativa ao problema da causalidade, uma vez que a resposta à mesma resultaria de uma simples dedução de princípios anteriormente estabelecidos no *Tratado*. No entanto, a exata compreensão do problema da conexão necessária envolve uma discussão muito mais ampla. A resolução do problema tampouco é tão simples quanto parece, uma vez que para tanto é preciso examinar antes a intrincada questão relativa ao *poder* e *eficácia* das causas; assunto de grande interesse na filosofia, sobretudo pelas obscuridades e incertezas que envolve. Por isso o autor passará em revista as discussões de filósofos anteriores que, de uma forma ou de outra, se envolveram com este problema, mas que, no entanto, não lhe apresentaram uma solução promissora. Na maioria das vezes, o erro destes filósofos estava em não perceberem que as incertezas e ambigüidades do tema resultavam, em grande medida, da irrefletida atribuição de poder, força, eficácia etc. aos próprios objetos envolvidos numa relação de causa e efeito, o que resultava num insolúvel problema metafísico.

Na *Investigação*, por exemplo, ao comentar a relação entre as ciências matemáticas e as ciências morais, Hume afirma que a principal diferença entre elas está no fato de nas primeiras as idéias serem sempre claras e determinadas e nas outras sempre incertas, ambíguas, obscuras, confusas. Apesar de reconhecer que as vantagens e

desvantagens entre estas ciências se compensam – na medida em que, se nas ciências morais o obstáculo está na inteligibilidade precária das suas idéias fundamentais, nas ciências matemáticas a dificuldade está na extensão das inferências que devemos realizar para ampliar nossos conhecimentos iniciais – o autor passará a realizar uma investigação completa a respeito das idéias presentes nas ciências morais, no sentido de fixar o seu significado preciso e, assim, dissipar qualquer suspeita sobre a sua inteligibilidade. É, sobretudo, isto que Hume pretende desenvolver neste momento, quando busca responder à questão relativa ao problema da conexão necessária.

Como já dissemos acima, para empreender este projeto o autor inicia por recorrer ao princípio fundamental de sua filosofia, qual seja, o princípio da cópia, uma vez que, segundo ele, se houver qualquer obscuridade nas idéias, basta investigarmos de que impressões elas se originam para que assim tenhamos uma resposta satisfatória a respeito do problema da conexão. No entanto, a investigação a respeito desta impressão exigirá de Hume uma total mudança na concepção a respeito destas qualidades que atribuímos aos objetos e que acreditamos ser a razão por que deve existir uma conexão entre eles quando os concebemos como envolvidos numa relação de causa e efeito. Desta forma, o autor estará empenhado, em sua obra, em encontrar esta impressão, procurando por ela em todas as fontes das quais poderia derivar. A dramaticidade da busca empreendida por Hume deriva-se do fato que as fontes mais óbvias para qualquer idéia estão, a esta altura, sumariamente descredenciadas para desempenhar esta função para o caso da idéia de conexão necessária: “quando olhamos para os objetos ao nosso redor e consideramos a operação das causas, não somos jamais capazes de identificar, em um caso singular, nenhum poder ou conexão necessária, nenhuma qualidade que ligue o efeito à causa e torne o primeiro uma consequência infalível da segunda” (IEH.7.1, p. 88-89). Fora a própria discussão referente ao problema da indução que já nos esclarecera a respeito desta dificuldade, qual seria então, a verdadeira fonte desta idéia de necessidade?

O que não nos permite identificar poder ou eficácia na consideração de um objeto particular ou numa relação particular entre objetos é o fato de não percebermos nenhuma qualidade que nos autorize a afirmar que há uma verdadeira conexão entre eles. A causalidade, por exemplo, jamais poderia ser reduzida a uma qualidade sensível particular dos objetos. No entanto, falta considerar se tampouco o poderiam ser nossas idéias de *poder*, *eficácia* ou *qualidade produtiva*<sup>19</sup>, que alguns filósofos acreditam que

---

<sup>19</sup> Cabe lembrar que os termos “eficácia”, “agência”, “poder”, “força”, “energia”, “necessidade”, “conexão” e “qualidade produtiva” são sinônimos para Hume. Desta forma, não é legítimo definir qualquer um deles por meio dos demais, como fazem erroneamente alguns filósofos. “Por esta observação, rejeitamos de uma

possam ser a verdadeira origem da nossa idéia de conexão necessária entre objetos. O autor julga, então, que se iniciar pela análise destes conceitos, no sentido de mostrar pelo menos suas ambigüidades, talvez possa encontrar o caminho para um estudo completo a respeito da conexão necessária. Para tanto, inicia por se reportar às concepções de alguns filósofos modernos com o intuito de mostrar, sobretudo, suas incoerências a respeito desta questão, para daí então apresentar sua alternativa à resolução do problema. Vejamos, desta forma, uma breve reconstrução das análises dos mesmos a respeito do tema.

As críticas de Hume se direcionam primeiramente a Locke, para quem chegamos a estas idéias de poder e de eficácia das causas a partir da experiência de novas produções na matéria, tais como movimentos e variações dos corpos. O que Locke parece pretender é uma demonstração racional da idéia de poder a partir da produção destes novos estados. Mas este raciocínio é contestado pelo princípio óbvio de que a razão, por si só, não pode gerar esta idéia ou nos levar à conclusão de que uma causa é necessária. Desta forma, Hume exclui imediatamente esta possibilidade (cf. T.I.iii.14, p. 157-158).

O autor tampouco admite que seja uma boa solução ao problema a tentativa de demonstração a partir das chamadas produções naturais, ou seja, supor que os corpos possam agir a partir de suas propriedades incognoscíveis (tais como: forma substancial, acidentes, qualidades, matéria, forma, acidentes etc.), como conclui a maioria daqueles filósofos que antes chegaram à conclusão de que a força e a eficácia não se encontram nas qualidades conhecidas da matéria. Entre eles estão os cartesianos, que são por Hume criticados em virtude de transferirem este poder a Deus, ao perceberem que a extensão, por si só, não possui esta eficácia. Aqui a natureza é totalmente desprovida de força e eficácia que são transferidos para uma divindade. Algo análogo ocorre com a tese sustentada pelos newtonianos, segundo os quais a matéria é dotada de “um poder e energia derivados, mas reais” (T.I.iii.14, p. 160). Como para eles esta energia não se encontra nas qualidades conhecidas da matéria, a dificuldade continua a mesma.

Por fim, também é falaz o argumento daqueles que sustentam que a origem deste poder está nas ações volitivas da alma sobre o corpo. “Como a vontade é aqui tida como uma causa, ela não tem com seu efeito uma conexão mais manifesta que aquela que

---

vez por todas as definições vulgares que os filósofos tem dado de poder e eficácia e, em lugar de buscar pela idéia nestas definições, devemos procurar pelas impressões das quais derivam” (T.I.iii.14, p. 157). Além disso, vale lembrar que – como afirma Hume, na seção VII das *Investigações* – “não há, entre as idéias que ocorrem na metafísica, outras mais incertas e obscuras que as de *poder, força, energia* ou *conexão* necessária, das quais nos é forçoso tratar a cada instante em todas as nossas investigações” (IEH.7.1.p. 87). Já no *Tratado* o autor refere-se a este tema advertindo que se trata de “uma das questões mais sublimes da filosofia (...) e que parece ser objeto de tamanho interesse por parte de todas as ciências (T.I.iii.14, p. 189).

qualquer causa material tem com seu próprio efeito (...) tampouco o domínio da vontade sobre nossa mente é mais inteligível<sup>20</sup>” (T.I.iii.14; apêndice, p. 632-633).

Podemos perceber que o objetivo do autor com estas críticas anteriores às concepções relativas ao problema do poder e eficácia das causas é mostrar que esta questão jamais poderá ser resolvida se não houver uma nova concepção a respeito destas idéias. Somente poderíamos resolvê-las procurando pela impressão capaz de produzi-las diretamente. Isto nos revelará um problema ontológico, qual seja: por que, para que algo exista, é necessário que algo exista antes, ou melhor, por que, ao pensarmos em algo pensamos necessariamente em algo que lhe antecedeu. É este projeto que Hume empreende ao não admitir – como pensavam, por exemplo, Malebranche e Berkeley – que Deus possa criar uma qualidade sensível responsável por este poder ou eficácia e, desta forma, ser o responsável pela ordem natural das coisas; quando não acredita também que este poder ou eficácia resultem, seja da razão, de uma substância, uma ação volitiva da alma sobre o corpo ou de qualquer outra fonte independente da experiência. O problema da causalidade passa a ser, desta maneira, o problema de saber como e porquê o sujeito humano é o único responsável pela atribuição de necessidade às conexões causais. A questão que precisa ser formulada a partir de então é: o que ocorre em nossa mente ao afirmarmos que há uma conexão necessária entre objetos, se a causalidade não revela nem necessidade lógica nem qualquer poder ou força que conecte o segundo termo ao primeiro? Se o que nos é possível constatar nos eventos causais observados é sua contigüidade e sucessão constantes, por que vamos além disto e lhes atribuímos regularidade e necessidade? Por que afirmamos que estão conectados se os fenômenos que a causalidade liga são sempre igualmente separáveis em nossa mente?

Por estas e por outras razões, Hume rechaça qualquer tentativa de encontrar a origem da idéia de conexão necessária para além da experiência. Conforme afirma na *Investigação*:

Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tampouco nossa razão é capaz de extrair, sem o auxílio da *experiência*, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato. (IEH.4.1, p. 46; itálico nosso).

---

<sup>20</sup> É importante salientar que Hume não acredita que as idéias de poder, força ou eficácia, adotadas pelos filósofos analisados acima, sejam totalmente desprovidas de significado. Apenas ocorre que talvez elas tenham perdido o seu verdadeiro significado ao serem erradamente aplicadas.



Se não há nada, em uma sucessão constante de eventos, que possa ser observado e assim designado como poder, força ou conexão necessária e se, assim, não temos a impressão correspondente a estas idéias, Hume considera que a única alternativa será admitir que o poder ou eficácia atribuídos aos objetos ou às relações entre eles são, na verdade, característicos apenas da mente que os considera. Mas, além de a idéia de necessidade ser de origem mental, ela deverá ter uma relação complexa com os distintos modos de a mente produzir suas idéias. Por exemplo, sendo uma idéia geral, a necessidade deverá cumprir as condições para as idéias abstratas<sup>21</sup>: ser apenas um modo particular de conceber uma idéia particular. No entanto, a necessidade também deverá ter a sua origem estritamente vinculada ao modo como a mente representa e articula uma multiplicidade de eventos particulares.

Enfim, diante destas dificuldades em torno da idéia de poder, Hume acaba chegando à conclusão de que, se é impossível uma noção da mesma a partir de um objeto particular, talvez pudéssemos ao menos encontrá-la na relação entre os objetos. Contudo, como já vimos demasiadamente, o problema é que as únicas coisas reveladas nas relações de causa e efeito são outras relações espaço-temporais que de maneira alguma implicam que os objetos envolvidos nesta relação devam estar necessariamente conectados. Pela observação de um ou mesmo de ambos os membros da relação, é impossível descobrir o laço pelo qual estão unidos, isto é, é impossível adquirir uma noção de poder a partir de um único exemplo da relação entre eles.

A mente humana não pode formar uma tal idéia de dois objetos de modo a conceber uma conexão entre eles ou a compreender distintamente aquele poder ou eficácia pelo qual eles estão unidos. Uma tal conexão equivaleria a uma demonstração e implicaria a absoluta impossibilidade de que um objeto não se seguisse ou fosse concebido como se seguindo de outro. (T.I.iii.14, p. 161-162)

---

<sup>21</sup> Que condições a necessidade deverá cumprir para as idéias abstratas? Hume acredita que, se as idéias gerais ou abstratas não são senão idéias individuais vistas a partir de um certo ângulo, e se não podemos excluir a qualidade e quantidade particular dos objetos, o fato de possuímos uma idéia de poder em geral nos faz inferir que deve haver também uma idéia particular do mesmo. E como o poder é atributo a algum ser ou existência, é preciso situá-lo em um ser particular, dotado de força e energia reais. A natureza das idéias gerais ou abstratas nos impede, portanto, de conceber “poder” sem sermos capazes de instanciá-la em qualquer objeto particular. Hume julga ser impossível que o poder exista *per se*; ele somente pode ser concebido como um atributo de algum ser ou existência. Por isto afirma que “se nunca somos capazes de conceber distintamente como é possível que um poder particular resida em um objeto particular, enganamos a nós mesmos quando imaginamos que podemos formar uma tal idéia geral” (T.I.iii.14, p. 162). Então, na verdade, a teoria das idéias abstratas é novamente retomada neste ponto do *Tratado*, antes de tudo, com o intuito de reforçar sua crítica às errôneas concepções de poder apresentadas até então.

Quando consideramos apenas casos isolados de operações dos corpos, percebemos apenas um acontecimento seguindo-se a outro, ou seja, apenas contigüidade e sucessão, o que não nos torna capazes de apreender qualquer força ou poder entre os objetos. “Todos os acontecimentos parecem inteiramente soltos e separados. Um acontecimento segue outro, mas jamais nos é dado observar qualquer liame entre eles. Eles parecem *conjugados*, mas nunca *conectados*” (IEH.7.2, p. 102). Temos conhecimento apenas de uma conjunção constante entre objetos, mas nunca de uma conexão necessária. Então, se não é nestas relações essenciais à constituição da causalidade nem na *particularidade* dos objetos que encontraremos a origem da idéia de conexão necessária, Hume conjectura a possibilidade de as encontrarmos na *multiplicidade* de casos da relação entre eles. Assim, o problema será transposto de casos particulares de objetos, ou das relações, para casos múltiplos da relação. A simples regularidade das conjunções constantes de contigüidade e sucessão entre os objetos nos informam apenas da regularidade de casos semelhantes. Elas jamais poderiam nos fornecer a razão – que é o que nos interessa – por que, ao considerarmos a multiplicidade de casos, passamos a conceber uma união entre os objetos e a fazer inferência de um ao outro ou, em outras palavras, “por que extraímos de mil casos [multiplicidade] uma inferência que não somos capazes de extrair de um único caso, que deles não difere em nenhum aspecto?” (IEH.5.1, p. 65).

### III.2. Os efeitos da semelhança: a determinação da mente

Se a conexão necessária não pode ser detectada nos exemplos singulares de conjunção de fatos e, assim como as inferências ampliativas em direção ao futuro, depende de uma multiplicidade de casos de conjunções, então esta idéia deve surgir do mesmo princípio sobre o qual se apóiam todas aquelas nossas inferências, qual seja, o *hábito*. Parece ser, então, nesta conexão que sentimos na mente, nesta transição habitual da imaginação de um objeto para o que habitualmente está presente, que se descobre o sentimento ou impressão a partir do qual formamos a idéia de poder ou conexão necessária. Isto Hume sustenta na seguinte passagem:

A repetição de casos perfeitamente similares não pode nunca, *por si só*, dar origem a uma idéia original, diferente daquela que encontramos em um caso particular, como foi observado, e como se segue de modo evidente de nosso princípio fundamental, *que todas as idéias são copiadas de impressões*. Portanto, se a idéia de poder é uma nova idéia original, que não pode ser encontrada em nenhum caso e que, entretanto, surge da repetição de vários casos, segue-se que a

repetição, *por si só*, não tem este efeito, mas deve *descobrir* ou *produzir* alguma coisa nova que é a fonte desta idéia. Se a repetição não descobrisse nem produzisse nenhuma coisa nova, nossas idéias poderiam ser multiplicadas por ela, mas não seriam acrescidas além do que são quando da observação de um caso isolado (T.I.iii.14, p. 163; *itálicos do autor*).

Embora a repetição, *por si só*, não seja a fonte direta da idéia de conexão necessária, ela descobre ou produz alguma coisa nova que dá origem a esta idéia. Hume sustenta que a repetição não pode, *por si só*, gerar uma idéia original porque isto estaria em contradição com seu princípio da cópia. O que ocorre é que, segundo este princípio, a idéia gerada por diversas instâncias não pode diferir daquela gerada por uma única instância particular. E ainda, o fato de depois da repetição termos uma idéia original não significa que ela seja a responsável direta pelo surgimento desta idéia. Enfim, a repetição de casos similares de causa e efeito revela tão-somente relações espaço-temporais entre os objetos e não produz nada nos objetos, porque estes casos semelhantes são independentes e não exercem nenhuma influência entre si. Eles são inteiramente separados pelo espaço e pelo tempo. “A comunicação de movimento que vejo agora resultar do choque de duas bolas de bilhar é totalmente distinto daquela que vi resultar de um impulso semelhante há um ano atrás” (T.I.iii.14, p. 164). Então, o único elemento realmente importante revelado pela investigação da multiplicidade é a *semelhança* entre estes diversos casos. As distâncias espaço-temporais promovem a independência entre os casos de eventos conjuntos. Um evento é totalmente distinto do outro já que não há entre eles nenhum laço de união ou qualidade associativa pelo qual estejam necessariamente conectados. Já sabemos que não é a partir destas relações que encontraremos uma resposta satisfatória para o problema. No entanto, há que se considerar esta *semelhança ininterrupta* revelada pela análise da multiplicidade como parte das circunstâncias donde provêm as idéias de poder, eficácia, necessidade etc.

Mas assim como no caso da multiplicidade, a questão da semelhança entre as diversas instâncias nos intriga porque, como afirma Hume, embora “instâncias similares sejam ainda a fonte primeira de nossa idéia de poder ou necessidade (...), sua similaridade não faz com que tenham nenhuma influência umas sobre as outras ou sobre objetos externos” (T.I.iii.14, p. 164). O autor considera que afirmar a semelhança, *por si só*, como a responsável pelo poder ou eficácia que atribuímos aos objetos é incorrer no mesmo erro em que caíram os filósofos anteriormente refutados por ele. Embora a semelhança pareça gerar a idéia de poder, ela não muda nada nos próprios casos de causa e efeito nem nos objetos envolvidos nesta relação. Isto somente poderia ocorrer se o poder

e a eficácia fossem algo pertencente aos objetos mesmos. Mas como isto não ocorre, precisamos procurar esta idéia em outro lugar.

Ao invés de tentar encontrar qualidades produtivas nos corpos, Hume conjectura a possibilidade de encontrá-las na própria mente que observa a semelhança entre os casos de relações de causa e efeito. Esta parece ser, de fato, a única maneira de resolver a dificuldade sobre a multiplicidade de casos analisados, ou seja, de “por que extraímos de mil casos uma inferência que não somos capazes de extrair de um único caso, que deles não difere em nenhum aspecto?” (IEH.5.1, p. 65). Inclusive, considerar que a idéia de poder ou necessidade não representa nada que pertença aos objetos, mas talvez sim à mente que os observa, parece se constituir numa verdadeira revolução, que poderíamos inclusive chamar de “revolução copernicana” de Hume. Analisando a questão a partir deste viés, o autor acredita poder resolver a dificuldade de por que não encontramos estas qualidades nos corpos sensíveis, ou seja, o fato de que casos *semelhantes* não possam “produzir uma nova qualidade *no objeto* que pudesse ser o modelo desta idéia” (T.I.iii.14, p. 165; *itálicos do autor*). O que ocorre, segundo ele, é que “a *observação* desta semelhança produz uma impressão *na mente*; e é esta impressão que é seu modelo real” (Idem). Estaria aí a impressão que estávamos procurando e que seria a responsável pela nossa idéia de conexão necessária entre objetos? Teríamos, com esta declaração de Hume, encontrado uma resposta definitiva às nossas questões? Hume responde que:

Depois de termos observado a semelhança em um número suficiente de casos, nós imediatamente sentimos uma *determinação da mente* para passar de um objeto àquele que usualmente o acompanha e a concebê-lo sob uma forte luz em função desta relação. Esta determinação é o único efeito da semelhança e, portanto, deve ser o mesmo que o poder ou a eficácia, cuja idéia é derivada da semelhança (T.I.iii.14, p. 165; *itálicos nossos*).

A constatação deste efeito da semelhança é que permite a Hume apontar uma solução para o problema de maneira a não contrariar o princípio da cópia. Desde o início da seção 14 da parte III do *Tratado*, Hume refere-se à idéia de conexão necessária como sendo uma nova idéia ou uma idéia original e tenta resolver a dificuldade de encontrar uma impressão correspondente a ela. Centenas ou milhares de casos de causa e efeito semelhantes, em si mesmos, jamais poderiam gerar uma nova impressão e, conseqüentemente, uma nova idéia, diferente daquela gerada por um único caso. Esta nova idéia só poderia surgir da observação da semelhança entre estes casos e não dos casos em si mesmos. Este aspecto central do problema parece ter sido o ponto

negligenciado pelos filósofos anteriores que se interessaram pelo tema. Daí o erro de situar o poder nos corpos, como vimos nas análises anteriores, considerando-o uma qualidade neles presente. Mas o que nos interessa, antes de tudo, é explicar exatamente como é possível que a semelhança gere uma nova impressão na mente que, por sua vez, será a responsável pelo surgimento da idéia de conexão necessária.

Começamos então pela seguinte questão: por que a observação da conjunção cria, inevitavelmente, uma união dos objetos observados na mente, se as relações meramente espaço-temporais, as únicas compreendidas na conjunção, não são as responsáveis por esta união? Talvez compreendamos o problema se considerarmos que a crença é um fator essencial na conexão. Quando temos uma impressão, não apenas temos uma idéia correspondente, mas acreditamos que um outro objeto terá lugar. Parece-me que é esta a questão que Hume quer agora explicar. Já observamos que a simples idéia de um objeto não é suficiente para que acreditemos que um outro objeto o siga necessariamente. A crença só tem origem quando fazemos uma transição a partir de algo observado. Ela requer, portanto, uma impressão. A crença, conforme afirma Hume, é “UMA IDÉIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE” (T.I.iii.7, p. 96) Mas em que, afinal, esta argumentação nos ajuda na discussão acerca da idéia de conexão necessária?

Sabemos que, dada a união dos objetos na imaginação, a crença de um deles terá lugar somente quando a impressão (dos sentidos ou da memória) de outro estiver presente. Em virtude da associação ou relação com a impressão, a crença torna-se uma idéia vivaz. Assim, a diferença entre crença e uma mera concepção está neste *sentimento diferente* que torna as realidades mais presentes. É o que pensa Hume ao afirmar, na *Investigação*, que “essa conexão, portanto, que nós *sentimos* na mente (...) é o sentimento ou impressão a partir da qual formamos a idéia de poder ou conexão necessária” (IEH.7.2, p. 103). Este parece ser o mesmo sentimento que Hume descreve no *Tratado* ao referir-se à crença.

É esta maneira diferente [*this different feeling*] que tento explicar, denominando-a uma *força, vividez, solidez, firmeza, ou estabilidade* superior. Esta variedade de termos, que pode parecer tão pouco filosófica, busca apenas exprimir aquele ato mental que torna as realidades mais presentes a nós que a ficções e faz que tenham um peso maior no pensamento, bem como uma influência superior sobre as paixões e a imaginação (T.I.iii.7, p. 629; apêndice)

Então, a crença parece ser, na verdade, um sentimento que difere de uma idéia, mais propriamente por seus efeitos sobre a mente, por sua força e influência sobre ela. Ao definir a crença enquanto sentimento, Hume sugere que ela é algo que surge naturalmente, em virtude do costume gerado pela observação de repetições em nossas experiências. Desta forma, não somos livres para acreditar nas coisas que acreditamos. Segundo Hume, “a natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir” (T.I.iv.1, p. 183). E completa ainda com uma afirmação que nos remete ao tema da conexão necessária:

Não podemos deixar de considerar certos objetos de um modo mais forte e pleno em virtude de sua conexão habitual com uma impressão presente, como não podemos nos impedir de pensar enquanto estamos despertados, ou de enxergar os objetos circundantes quando voltamos nossos olhos para eles em plena luz do dia (Idem, p. 183; *itálicos nossos*).

Mas Hume já nos mostrou como chegamos a ter crenças acerca do não observado. Nosso problema é que a discussão a respeito da inferência do observado para o não observado não atingiu ainda o ponto central de nossa análise, ou seja, não revelou ainda totalmente a questão acerca da necessidade que atribuímos às relações de causa e efeito entre os objetos. Além de encontrar a origem desta idéia, deveremos mostrar por que ela denota necessidade. Deveremos não só mostrar por que temos certas expectativas a respeito da existência dos objetos (o que a investigação sobre a inferência já mostrou), mas por que temos que tê-las necessariamente. Portanto, este é o momento de juntar os tópicos das discussões anteriores – os temas sobre as relações naturais, o hábito e a crença – para dar uma explicação completa do tema, ou seja, explicar por que atribuímos involuntariamente esta necessidade às determinações da nossa mente.

### **III.3. Necessidade e crença**

Sabemos que há, obviamente, uma diferença entre perceber uma simples conjunção entre objetos e crer numa conexão necessária entre ambos; entre ter apenas uma representação de um objeto e sustentar uma opinião ou uma crença a respeito dele. Parece-nos que é exatamente esta diferença que o autor precisa explicar – a mesma diferença que está implícita à sua opção em trabalhar os temas da inferência e da conexão

separadamente<sup>22</sup>. Ambos não são equivalentes. Dizem respeito a questões que, embora possuam uma relação de dependência mútua, se caracterizam por problemas diferentes, como já havíamos ressaltado no capítulo anterior.

Com isto podemos então retomar o tópico inicial de nossa questão. Na investigação sobre a necessidade, Hume estava preocupado em esclarecer por que a repetição da conjunção de casos observados gera uma nova idéia na mente. Por isso, vai em busca da impressão correspondente a esta nova idéia. De antemão nos adverte que esta impressão não pode ser uma impressão de sensação, já que não temos uma impressão de conexão necessária em nenhum caso observado. Para resolver este problema, é preciso considerar, então, que além das impressões de sensação possuímos uma outra espécie de impressão que Hume denomina “impressão interna”. Então, se ainda não encontramos a origem da idéia de necessidade em uma impressão de sensação, nada mais legítimo que começar por investigar agora se ela não poderia derivar de uma impressão de reflexão. Para tanto, retomemos o livro I do *Tratado* e observemos de que maneira as impressões desta segunda espécie surgem na mente.

Uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber calor ou frio, sede ou fome, prazer ou dor, de uma espécie ou de outra. Desta impressão há uma cópia tomada pela mente, que permanece depois que a impressão cessa, e esta nós chamamos de idéia. Esta idéia de prazer ou dor, ao retornar à mente, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança e temor, que pode propriamente ser chamada impressão de reflexão, porque se deriva dela (T.I.i.2, p. 8).

De modo análogo, as impressões de sensação, geradas pela observação de casos semelhantes, geram idéias que, ao retornar à mente (pela recordação da união habitual), produzem novas impressões e, conseqüentemente, novas idéias, como no caso da idéia de necessidade. Mas ainda não está suficientemente claro que tipo de impressão interna é esta, capaz de gerar uma idéia original como é a de poder ou conexão necessária. Neste sentido, Hume argumenta que “não há nenhuma impressão interna que tenha alguma relação com o presente assunto além daquela *propensão*, que o costume produz, para passar de um objeto à idéia de seu acompanhante usual” (T.I.iii.14, p. 165; *itálico* nosso). A impressão que dá origem à idéia de necessidade é, portanto, esta *propensão*,

---

<sup>22</sup> Tanto é que ao final da seção acerca da conexão necessária no *Tratado* (e também na *Investigação*), o autor conclui a discussão com duas definições de causa, que representam exatamente esta diferença, conforme veremos adiante. Como pergunta Stroud: “Qual é a diferença entre observar um A e crer que um B terá lugar e observar um A e crer que um B deve ter lugar? Qual a diferença entre ter a idéia de que os Bs sempre seguem os As e ter a idéia de uma conexão necessária entre As e Bs?”. (1995, p. 116).

*disposição* ou *inclinação* gerada pelo costume que nos faz, involuntariamente, passar de causas a efeitos ou de efeitos a causas. Só realizamos a inferência em virtude da conjunção dos objetos (um presente, outro ausente) devido à imaginação e da sua conexão devido ao hábito. Sendo assim, “o fundamento de nossa inferência é a transição resultante da *união habitual*” (T.I.iii.14, p. 165; itálicos nossos). Esta transição habitual, segundo o autor, é “a mesma coisa que o poder e a necessidade, que são, conseqüentemente, *qualidades* das percepções e não dos objetos” (T.I.iii.14, p. 166; itálico nosso). Enfim, o que ocorre é uma *determinação* da mente para passar de um objeto a outro que usualmente o acompanha. Mas o que significa exatamente dizer que o hábito de perceber objetos permanentemente seguidos de outros objetos gera esta determinação na mente de passar de um a outro? O que Hume estaria sugerindo ao afirmar que a necessidade é esta própria *determinação*? Estaria sugerindo que a causalidade opera apenas na mente do observador?

Ao se referir a esta determinação da mente, para passar de um objeto a outro que usualmente o acompanha, Hume não está sugerindo que a conexão exista *somente* na mente. Ele diz que assim ela deveria ser tratada, como uma determinação da mente. Mas isto decorre apenas de nossa incapacidade de perceber uma tal conexão nas próprias coisas; por uma limitação do nosso aparelho cognitivo e perceptivo. Então, esta limitação não implica que a conexão não possa *existir* nas próprias coisas. Hume não afirma nem nega nada a este respeito. O fundamental é que, seja lá como a conexão possa ou não existir nos próprios objetos, ela será para nós, seres humanos limitados cognitivamente, uma mera determinação da nossa mente, resultado de uma “união habitual” das nossas idéias. É justamente isso que o autor entende ao afirmar que “não é possível formar a menor idéia desta qualidade quando não a tomamos como a determinação da mente a passar da idéia de um objeto à idéia daquele que o acompanha usualmente” (T.I.iii.14, p. 167). Se a conexão é uma determinação da mente, não é porque temos evidência da impossibilidade da sua existência nos objetos, mas porque de outro modo, se ela existir ou não nos objetos, não nos será possível formar a menor idéia desta qualidade.

Sabemos que as relações espaço-temporais de contigüidade e sucessão parecem de fato ocorrer entre os objetos mesmos. Já o problema da causalidade está em que a conexão necessária que atribuímos aos objetos parece ser uma propriedade adicional que não pode ser observada ocorrendo entre estes objetos, assim, ela só poderia estar presente na mente do observador. Uma outra razão do porquê isto ocorre, segundo



Hume, está relacionado ao fato de haver uma espécie de disposição ou propensão humana que ele explica da seguinte maneira:

É comum observarmos que a mente tem uma grande propensão a se espalhar pelos objetos externos, ligando a eles todas as impressões internas que eles ocasionam, e que sempre aparecem ao mesmo tempo que estes objetos se manifestam aos sentidos. Assim como observamos que certos sons e odores sempre acompanham determinados objetos visíveis, naturalmente imaginamos uma conjunção, também espacial, entre os objetos e as qualidades, embora estas qualidades sejam de uma natureza que não admite tal conjunção e na realidade não existam em nenhum lugar (...). A mesma propensão é a razão porque supomos que a necessidade e o poder se encontram nos objetos que observamos, e não na mente que os observa, muito embora não nos seja possível formar a menor idéia desta qualidade quando não a tomamos como a determinação da mente a passar da idéia de um objeto à idéia daquele que o acompanha usualmente (T.I.iii.14, p. 167).

De acordo com o princípio da cópia, uma idéia não pode ser causada por algo que não seja uma impressão. Esta impressão ou determinação não é algo que se percebe objetivamente. Ela é apenas um sentimento, uma impressão de reflexão que surge na mente quando um acontecimento mental causa outro; um sentimento que acompanha a ocorrência de um evento que se segue e é contíguo a outro. Acreditamos que existam conexões necessárias entre os objetos porque uma impressão – ou sentimento de determinação – surge na mente quando observamos conjunções constantes entre eles e não porque percebemos as próprias conexões necessárias entre os objetos. É por esta razão que Hume precisa apresentar duas definições de causa ao final da terceira parte do livro I do *Tratado*.

Mas para compreender exatamente como o hábito é capaz de gerar esta determinação na mente ou esta idéia de poder e necessidade – que é uma qualidade de nossas percepções – é preciso ainda retomar outra clássica discussão; a discussão a respeito das chamadas “qualidades ocultas da matéria”. Ao referir-se a estas qualidades incognoscíveis dos corpos externos Hume afirma:

Estou, de fato, pronto a admitir que pode haver várias qualidades, tanto nos objetos materiais como nos imateriais, que desconhecemos completamente; e se desejamos chamá-las de *poder* ou *eficácia*, isso tem pouca consequência para o mundo. Mas quando, ao invés de significarem qualidades desconhecidas, para nós, fazemos com que os termos poder e eficácia signifiquem alguma coisa de que temos uma idéia clara, e que é incompatível com aqueles objetos para os quais a aplicamos, a obscuridade e o erro começam a ter lugar, e somos desencaminhados por uma falsa filosofia. Este é o caso quando transferimos a determinação do pensamento para os objetos externos e supomos alguma conexão real e inteligível entre eles, pois esta é uma qualidade que só pode pertencer à mente que os considera (T.I.iii.14, p. 168).

O autor parece admitir que possa haver qualidades incognoscíveis, desde que elas não sejam resultado da transferência, para objetos externos, de qualidades que pertencem apenas à mente que os considera, tais como a idéia de conexão necessária que estamos investigando. O mesmo problema ocorre quando atribuímos este poder a uma divindade (como fazem os cartesianos e mesmo newtonianos como Clarke) ou presumimos que possa haver algum princípio ativo nas ações volitivas da alma sobre o corpo. Contrariamente a estas concepções, Hume acredita que estas qualidades ocultas não possam significar outra coisa senão qualidades que os corpos adquirem exclusivamente em virtude das relações nas quais estão inseridos, ou seja, desde que signifiquem apenas qualidades relacionais<sup>23</sup>. Caso contrário estaríamos correndo o risco de hipostasiarmos estas qualidades ocultas.

Hume já nos advertira de que “a causalidade não é (...) uma *qualidade* particular dos objetos, mas tão-somente uma relação entre eles” (T.I.iii.2, p.75; itálico do autor). Se ela fosse uma qualidade particular dos objetos, teríamos evidência intuitiva e demonstrativa da idéia de conexão necessária envolvida nesta relação. Inclusive, o fato de a causalidade não ser uma relação de idéias é um dos motivos pelos quais Hume precisa analisar antes o problema da indução para somente depois enfrentar o problema da causalidade, embora isto seja uma estratégia destinada apenas a esclarecer por que aquele depende da solução deste. Como a opinião da necessidade da causa para toda nova produção surge da experiência, visto ser impossível por meio da razão apenas ultrapassar as idéias presentes na mente e inferir a existência de outro objeto, nos envolvemos primeiro com o problema da indução. Diante da ausência de uma justificação demonstrativa para a crença na regularidade da natureza, Hume conclui que “*não há nada nos objetos, considerados em si mesmos, que possa nos proporcionar uma razão para retirar uma conclusão que vá além deles*” (T.I.iii.12, p. 139). O que – de acordo com estas palavras de Hume – não há nestes objetos é uma qualidade que nos conduza imediatamente e necessariamente de um a outro. E isto nos remete ao problema da causalidade, ou seja, à impossibilidade de atribuir eficácia causal às qualidades conhecidas dos corpos.

No entanto, se não somos conduzidos, por estas qualidades dos corpos, a inferir imediatamente e necessariamente um objeto a partir de outro, devemos fazê-lo mediante outra qualidade. E a única maneira de resolver esta questão seria deslocar o

<sup>23</sup> A respeito do uso desta terminologia, veja Barra, 2000, p. 98-99 e também Robinson, 1966, p. 135.

problema da causalidade da esfera do objeto para a esfera do sujeito e admitir que o *hábito* é o único princípio capaz de introduzir na mente que observa as relações entre estes objetos, uma propriedade ou qualidade que os torna necessariamente conectados. Esta nova qualidade (causalidade) produzida ou introduzida pelo hábito, não é algo que pertença aos objetos, mas uma qualidade exclusivamente *relacional*, como já dissemos.

Desta forma, podemos dizer que a idéia de conexão necessária (bem como as de força, poder, eficácia, qualidade produtiva etc) é apenas uma qualidade, introduzida pela propensão (hábito) de uma mente que observa certos objetos em relações constantes de contigüidade espaço-temporal. É por isso que a causalidade, além de uma relação, é também uma qualidade associativa gerada pelo hábito. Assim, ao nos referirmos a ela enquanto qualidade, compreendemos-na como inseparável da própria idéia de necessidade. Sem a atuação do hábito, que dá origem a esta qualidade, por mais que eu analisasse um objeto (*A*, por exemplo) constituído pelas propriedades sensíveis (manifestas)  $p_1, p_2, \dots, p_n$ , jamais encontraria, dentre estas, uma propriedade tal como a necessidade (ou causalidade), pela qual eu pudesse associá-lo a um outro objeto (*B*, por exemplo). Eu jamais poderia traduzi-la em termos de uma qualidade. Se digo que um objeto tem o “poder” de causar outro é simplesmente porque erroneamente atribuo-lhe esta qualidade ou poder de causar que chamamos *causalidade* que, na verdade, é uma qualidade de nossas percepções; presente, portanto, apenas na mente que a considera.

Podemos, com isto, perceber que o problema da indução reencontra o problema da causalidade no ponto em que ambos não admitem solução possível independentemente da atribuição de necessidade mediante o hábito. Sem a atuação deste princípio não podemos encontrar em um objeto, *A*, a propriedade que nos faça associá-lo ou remetê-lo necessariamente a outro, *B*. A conexão destas espécies de objetos na imaginação, mediante o hábito, resolve o problema da indução porque ela se torna uma qualidade presente na mente a me possibilitar inferir uma ocorrência futura de *B*, a partir da observação ou concepção de uma ocorrência atual de *A*.

#### **III.4. As duas definições de causa**

Estas análises anteriores mostram, de forma bastante clara, a relação entre os problemas da indução e da causalidade e sua resolução mediante a naturalização das relações de causa e efeito a partir do princípio do hábito. Provavelmente, é em razão disto que, ao final da Seção XIV do *Tratado* (e da Seção VII da *Investigação*), o autor

apresenta duas definições de causa, que contemplam estas duas maneiras de conceber a causa, ou seja, como *relação filosófica* ou como *relação natural*<sup>24</sup>. A primeira retratando uma relação que resulta numa união arbitrária das idéias porque fundada apenas numa comparação entre elas, ou seja, uma definição que consiste, no fato de uma causa ser “*um objeto anterior e contíguo a outro, em que todos os objetos semelhantes ao primeiro são colocados em iguais relações de anterioridade e contigüidade com os objetos semelhantes ao último*” (T.I.iii.14, p. 170; itálicos nossos). Mas, como vimos anteriormente, tanto a união das idéias quanto a inferência de umas para outras dependem de relações mais estreitas do que mera anterioridade ou contigüidade espaço-temporal. Sendo assim, Hume precisa apresentar uma definição natural de causa que a caracterize enquanto uma associação de idéias, ou seja, enquanto um “*objeto anterior e contíguo a outro e tão unido a ele que a idéia de um determina a mente a formar a idéia do outro, e a impressão de um a formar uma idéia mais vívida do outro*” (T.I.iii.14, p. 170; itálicos nossos).

Em ambas as definições, quando dizemos que um objeto, *A*, causa um objeto, *B*, estamos dizendo que a *causa* é um objeto anterior e contíguo a outro, ou seja, o objeto *A* precede o objeto *B* e é seguido por ele. Nas duas definições, há a ocorrência de uma ordem regular de contigüidade e sucessão entre os objetos. A diferença está em que na definição filosófica, todos os objetos similares a *A* são seguidos por objetos similares a *B*, enquanto na definição natural, a *observação* de um objeto similar a *A* nos leva a *esperar* um objeto similar a *B* e *acreditar* nele. A definição filosófica de causa não faz nenhuma referência a *expectativas* (*esperar* e *acreditar*, por exemplo) geradas pela observação destes objetos, enquanto a definição natural faz alusão à mente que os observa e à crença do expectador ou observador que os considera. Esta diferença

---

<sup>24</sup> Ao longo dos tempos, estas duas definições de causa tem chamado bastante a atenção dos comentadores, principalmente pelo fato de serem definições diferentes de um mesmo objeto, como afirma Hume. Para Dicker, por exemplo, “um par de eventos pode satisfazer [a primeira] sem satisfazer [a segunda], e reciprocamente, um par de eventos pode satisfazer [a segunda] sem satisfazer a primeira” (1998, p. 114). Para ilustrar este caso, utilizemos um exemplo do próprio Dicker: “suponhamos, por exemplo, que todos os eventos similares a *E*<sub>1</sub> [evento 1] são eventos macroscópicos que freqüentemente observamos e eventos similares a *E*<sub>2</sub> [evento 2] são eventos microscópicos que, entretanto, foram descobertos pela ciência. Então, pode ser verdadeiro que eventos como *E*<sub>1</sub> são sempre seguidos por eventos como *E*<sub>2</sub>, mas falso que eventos como *E*<sub>1</sub> sempre levam-nos a esperar eventos como *E*<sub>2</sub>” (Idem). Neste caso, apenas a primeira definição de causa seria satisfeita. Está claro, portanto, que as duas definições não são equivalentes. A respeito das interpretações diante da equivalência ou não entre as duas definições, Dicker acha importante ressaltar que “alguns comentadores têm argumentado que apenas a primeira definição representa sua real opinião (veja Robinson, 1962). Alguns outros têm argumentado que Hume tem duas teorias diferentes que podem ser integradas em uma única (Beauchamp e Rosenberg, 1981). Stroud (1977:89) está seguro de que Hume nunca teve a intenção, estritamente falando, de dar uma definição da causação. Recentemente, Don Garrett (1997: 107-17) tem argumentado que as duas definições de Hume podem ser interpretadas de tal modo que voltem a ser equivalentes” (Idem).

fundamental entre ambas é o que nos permite tomá-las como um fechamento importante das discussões anteriores a respeito da distinção entre relações naturais e filosóficas e do problema da conexão necessária.

A definição filosófica parece descrever as relações objetivas que se dão entre causa e efeito. Já a definição natural nos assegura que uma coisa está naturalmente relacionada a outra, se o pensamento da primeira levar a mente de um modo natural ao pensamento da segunda. Com esta segunda definição de causa que Hume nos fornece, o problema da conexão necessária parece ganhar contornos mais claros. Vemos que a determinação ou necessidade é característica apenas da segunda definição de causa. Apenas enquanto algo natural, a conexão que atribuímos aos objetos pode ser considerada necessária. Por isso, estas duas definições jamais poderiam ser equivalentes. Pelo contrário, o que Hume visa com as mesmas é exatamente mostrar a diferença entre uma simples concepção de que há uma conjunção entre objetos e uma verdadeira conexão entre eles, mediante a qual (à maneira do termo médio da lógica silogística) se possa inferir uma instância de qualquer um deles a partir da simples aparição de uma instância qualquer do outro. Nossas inferências causais e, por conseguinte, nossa crença de que dois objetos estão causalmente conectados, não poderiam, assim, ser expressas apenas mediante a definição filosófica de causa. Ela fornece a explicação para uma parcela significativa das dúvidas incorporadas ao problema da causalidade, mas não é suficientemente rica para explicá-lo inteiramente. Não explica “o quê” atribuímos à relação entre dois eventos que consideramos causalmente conectados, nem “por que” os conectamos necessariamente. A primeira definição é importante apenas na medida em que expressa as relações objetivas entre os objetos; no entanto, ela não é suficiente porque não inclui a *crença* de que um objeto deve estar conectado a outro.

Então, um outro requisito também indispensável para a distinção entre estas duas definições de causa mais uma vez é a crença. Na concepção de Hume, embora os objetos considerados nas duas definições sejam os mesmos, é possível uma consideração diferente a respeito deles, em decorrência de uma maneira diferente de considerá-los, ou seja, em decorrência da crença (cf. T.I.iii. 7, p. 96). A diferença entre comparação e associação é, desta forma, determinada em grande medida, pela crença. Conforme afirma Hume, “se quisermos alterar de algum modo a idéia de um objeto particular, a única coisa que podemos fazer é aumentar ou diminuir sua força e vividez” (T.I.iii.7, p. 97). E é exatamente o que proporciona a crença, presente na associação de idéias, presente numa relação natural entre objetos. A impressão confere à idéia as

mesmas qualidades existentes nela; qualidades as quais Hume atribui nomes tais como firmeza, solidez, força, vividez, conexão necessária etc. O que é adicionado, portanto, após a observação de uma multiplicidade de pares similares da relação de sucessão e contigüidade espaço-temporal? Na verdade, a única coisa adicionada à mente é um sentimento de expectativa, antecipação<sup>25</sup> e crença com relação aos próximos eventos quando vemos o primeiro membro do par. Mas Hume adverte ainda que, embora este sentimento exista apenas na mente, atribuímos conexão necessária aos objetos e eventos em si mesmos e que isto se deve ao fato de que projetamos este sentimento para além dos objetos observados, transferindo-o para os próprios objetos. Desta forma, pensamos equivocadamente estar conscientes de uma conexão entre eles mesmos enquanto ela existe apenas na mente.

É por isto que Hume afirma haver uma única espécie de causa. Não há distinção entre causa eficiente, material e final já que “nossa idéia de eficiência é derivada da conjunção constante entre dois objetos; sempre que esta é observada, a causa é eficiente; quando não se a observa, não pode haver causa de nenhuma espécie” (T.I.iii.14, p. 171). E, assim, há também uma única espécie de necessidade. A distinção entre necessidade moral e física não têm fundamento. É a conjunção constante e a determinação da mente que constituem a necessidade física; sua supressão é o acaso. É impossível um meio termo entre acaso e necessidade absoluta (cf. T.i.iii.14, p. 171).

Então, depois de toda esta longa discussão, podemos concluir, como no capítulo sobre o problema da indução que o hábito resolve também o problema da causalidade na medida em que determina a mente a passar necessariamente de um objeto a outro, introduzindo uma nova propriedade ou qualidade na mente que os considera, o que nos permite apresentar duas definições ou concepções diferentes de causa. Sem contar com a hipótese do hábito, estaríamos fadados a uma absoluta impossibilidade de traduzir a causalidade em termos de qualidade ou essência dos corpos. Como expressa a definição filosófica de causa, os objetos envolvidos numa relação de causa e efeito seriam totalmente independentes uns dos outros, dadas as contingentes relações que os sustentariam. O hábito supre esta dificuldade. A determinação da mente criada pelo hábito nos permite encontrar a impressão correspondente à idéia de necessidade que

---

<sup>25</sup> Visando explicar este sentimento de expectativa ou antecipação, Noonan afirma que o que ocorre é que “tendo repetidamente observado *B*’s seguindo *A*’s, somos levados pela próxima observação de um *A* a esperar um *B*. Isto é um complexo evento mental, de *uma observação da conjunção constante de A’s + uma impressão de um A causando uma crença em um B*” (Noonan, 1999, p. 142; itálicos do autor). Em decorrência disto é que surge o sentimento de determinação que acompanha a transição para a crença em *B*, que Hume chama de impressão de reflexão.

investigávamos desde o início e assim resolver o problema de por que concebemos objetos necessariamente conectados nas relações de causa e efeito entre eles.

## CONCLUSÃO

A análise que faremos nesta conclusão visa corroborar a tese de que a compreensão do fenômeno da chamada naturalização das relações de causa e efeito é fundamental para a exata compreensão da teoria do conhecimento humeana. Ao mesmo tempo – e ainda que de maneira implícita – tentamos justificar nossa concepção inicial de que seu pensamento pode ser encarado como um projeto audacioso em filosofia, que fundamentaria o que contemporaneamente chamamos naturalismo epistemológico – evidentemente que com explícitas diferenças de vocabulário e problemática. Mas, de qualquer forma, o foco de toda discussão apresentada durante este trabalho consiste em mostrar como a naturalização das relações de causa e efeito pode ser descrita enquanto um processo pelo qual estas relações, caracterizadas inicialmente como livres comparações entre idéias, relacionando-as arbitrariamente, podem vir a ser naturalizadas mediante o princípio do hábito.

Nosso trabalho foi desenvolvido de forma a contemplar esta interpretação. Apresentamos, no primeiro capítulo, princípios de associação de idéias que nos garantiriam que todas as percepções fossem dadas originalmente de modo natural, ou seja, enquanto contíguas, sucessivas e causas umas das outras. Estes mesmos princípios atuariam na formação ou constituição de nossas idéias complexas, possibilitando que as mesmas idéias fossem reunidas de modo regular e uniforme nas mesmas idéias complexas. Podemos falar então de relações naturais entre idéias num primeiro nível, ou seja, daquelas operações ou qualidades originais da natureza humana. É neste sentido que podemos dizer que os dois sentidos de relação (natural e filosófico) não diferem quanto a suas origens. Ambos decorrem da atuação das mesmas operações naturais da imaginação. Como já dissemos, elas diferem apenas quanto à arbitrariedade que impera posteriormente, apenas no uso e na aplicação destas relações para promover a associação entre idéias, quando isto ocorre mediante comparação e não uma genuína associação entre elas. No entanto, o conhecimento não pode ser reduzido meramente às associações uniformes de idéias, que nos garantiriam tão somente a inteligibilidade destas operações realizadas livremente pela imaginação (conforme já mostramos, invoca-se aqui a distinção fundamental entre ficções e crenças). Além disto, há um fator ainda mais importante a considerar: devido à liberdade da imaginação, muitas das



relações que estabelecemos são absolutamente arbitrárias, conforme vimos no exemplo clássico da relação de causa e efeito. Vimos que a solução para este problema poderia ser encontrada apenas no hábito, que se apresenta como uma solução promissora para o problema da indução – enquanto princípio de determinação dos eventos futuros – e para o problema da causalidade – suprimindo a falta de uma qualidade que pudesse garantir naturalidade às comparações ou relações filosóficas de causa e efeito, possibilitando uma conexão necessária entre elas. Podemos nos referir, nestes dois momentos, à naturalização enquanto uma naturalização de segundo nível, ainda mais importante para os propósitos de nosso trabalho – fundamentada agora pelo hábito mediante repetição e não enquanto uma qualidade original decorrente dos três princípios associativos (naturalização num primeiro nível). O segundo e terceiro capítulos da dissertação mostraram esta insuficiência ao apresentar um estudo deste princípio em dois momentos decisivos para a resolução de seus problemas.

Acreditamos, então, que através deste estudo, podemos recolher na filosofia humeana fortes argumentos que permitem vincular a naturalização, do processo de formação de nossas crenças acerca das relações de causa e efeito, à restituição do caráter positivo e naturalista à sua filosofia. Suas análises acerca da estrutura e formação de nossas crenças e sua preocupação em promover uma severa distinção entre produtos da imaginação e as crenças naturais, representa uma adesão importante às demandas da epistemologia normativa tradicional. Contudo, o critério encontrado para sustentar esta distinção, a saber, o hábito, é o fulcro da sua adesão igualmente decidida ao naturalismo epistemológico.

De qualquer forma, cabe esclarecer ainda de que maneira este estudo da relação de causa e efeito enquanto relação filosófica e natural (como comparação e como associação de idéias) poderia nos conduzir a estas conclusões a respeito do pensamento de Hume. Para o esclarecimento desta questão é preciso lembrar uma última vez a passagem decisiva no *Tratado*, que contempla o problema que inspira toda esta discussão.

Ainda que a causalidade seja uma relação *filosófica*, que implica contigüidade, sucessão e conjunção constante, é apenas quando se torna uma relação *natural*, e produz uma união entre nossas idéias, que somos capazes de raciocinar sobre ela ou extrair dela alguma inferência (T. I.iii.6. p. 94; itálicos do autor).

Este foi um dos aspectos cruciais para nossa discussão, pois é um dos momentos em que, no *Tratado*, o autor descreve claramente uma distinção entre dois grupos de relações (naturais e filosóficas) e afirma que a relação de causalidade, compreendida apenas enquanto implica contigüidade, sucessão e conjunção constante – ou seja, relações que preservam a separação e a independência entre os objetos compreendidos na relação – se constitui numa relação filosófica, enquanto uma simples comparação entre objetos, promovendo, no máximo, uma conjunção entre os mesmos, mas nunca uma verdadeira união ou conexão entre eles. A conexão dependeria, por sua vez, da atuação de um princípio natural de união das idéias na imaginação, que Hume chama de *hábito* ou *costume*. Neste sentido, uma relação torna-se natural quando realiza-se mediante o hábito de perceber objetos constantemente conjugados no passado ou, nas palavras do próprio autor, “quando a experiência mostra que todos os indivíduos de uma espécie de objetos estão constantemente unidos com os indivíduos de outra espécie, o aparecimento de um novo indivíduo, pertencente a uma das duas espécies, leva *naturalmente* o pensamento aquele que usualmente o acompanha (T.I.iii.6, p. 93; *itálico* nosso).

Ao discutir o problema da indução vimos que seria contrário à própria razão fundar um raciocínio baseado na relação entre objetos distintos, portanto, separáveis como são aqueles compreendidos entre os objetos da relação de causa e efeito, já que, assim, seria impossível qualquer relação necessária entre eles. Desta forma, somos inevitavelmente conduzidos à alternativa da naturalização desta relação. Para fundamentar a nossa crença na regularidade da natureza, as relações de causa e efeito não podem ser meras contingências, ou elas são necessárias ou não representam absolutamente nada para a constituição da ordem natural. Então, é apenas mediante o processo de naturalização que Hume pode atribuir aos raciocínios sobre questões de fato (cujo fundamento são justamente as relações causais) necessidade análoga àquela que caracteriza as relações entre idéias, ou seja, aquelas relações que fundam ciências como a matemática, a álgebra e a geometria. É o que o autor atesta quando da resolução do problema da causalidade mediante a hipótese do hábito.

Assim como a necessidade que faz que dois multiplicado por dois seja igual a quatro ou que a soma dos três ângulos de um triângulo seja igual a dois retos encontra-se unicamente no ato do entendimento pelo qual consideramos estas idéias, assim também a necessidade ou poder que une causas e efeitos está na determinação da mente a passar daquelas a estes ou reciprocamente. (T.I.iii.14, p. 166)

De forma análoga, no início da seção VII da *Investigação*, Hume não hesita em admitir que as ciências matemáticas e as ciências morais se equivalem por conta do mesmo tipo de necessidade. Em questões de fato, a natureza nos conduz inevitável e necessariamente àquelas conclusões determinadas pelo costume ou hábito, da mesma forma como os raciocínios matemáticos nos conduzem àquelas conclusões determinadas por axiomas ou premissas anteriormente estabelecidas. A equivalência entre os dois âmbitos da investigação humana está, portanto, na necessidade da inferência e da conclusão nos raciocínios. Esta atribuição de necessidade, via um princípio natural, é a única solução para os problemas que envolvem questões de fato ou existência. É neste sentido também que tanto o problema da indução quanto o problema da causalidade não admitem solução possível independentemente da atribuição de necessidade. A *naturalização* intervém, neste momento, para suprir a única fonte possível de necessidade: o hábito. O hábito, que surge da observação da conjunção constante entre os objetos (repetição), é o único princípio capaz de produzir uma “qualidade que ligue o efeito à causa e torne o primeiro uma consequência infalível da segunda” (IEH.5.1, p. 89).

A eficácia de uma causa não pode ser descoberta *a priori*, possibilitando-nos prever seu efeito sem o concurso da experiência, como nas relações de idéias. No entanto, o fato de a razão, sozinha, não ser capaz de atingir esta infalibilidade nas relações de causa e efeito entre os objetos, não significa que esta infalibilidade seja absolutamente impossível neste tipo de relação. Esta previsão de um efeito pela simples inspeção da causa, que é impossível para o entendimento, a primeira vista, se torna possível após a *repetição* de eventos que geram o hábito. O que ocorreu neste processo? A mente incapaz de prever a causa ou efeito após um único exemplo desta relação, é capaz, após a repetição, de prevê-los pela simples observação de um dos termos da relação. Após a naturalização da relação mediante o hábito, a mente conta com uma qualidade acrescentada às demais qualidades sensíveis imediatas, que nos remete necessariamente a outra idéia, previamente à sua impressão correspondente.

Mas quando uma espécie particular de acontecimento esteve sempre, em todos os casos, conjugada a uma outra, não mais hesitamos em prever a ocorrência de um quando aparece o outro, e a fazer uso deste raciocínio que, só ele, pode nos dar garantias quanto a qualquer questão de fato ou existência. Chamamos então um dos objetos *causa* e o outro *efeito*, e supomos que há entre ele alguma conexão, algum poder no primeiro objeto pelo qual ele produz invariavelmente o segundo, o que opera com a máxima certeza e a mais forte necessidade. (IEH.7.2, p. 103; itálicos do autor).

Devido ao costume passamos a conceber uma idéia de forma mais intensa, mais vívida. Esta concepção, que difere de uma mera ficção, leva-nos a acreditar *tão firmemente* numa questão de fato que não conseguimos conceber o contrário. Então, é a crença que supre a ausência da evidência sensível e imediata de uma qualidade nas relações de causa e efeito – inclusive identificando-se com esta própria qualidade – resolvendo, desta forma, o problema da arbitrariedade característico da relação de causa e efeito. Assim como é impossível, no âmbito das relações de idéias, conceber que  $2 + 2$  seja igual a 5, é impossível, em questões de fato e existência, conceber algo contrário àquilo que acreditamos firmemente. A crença assume, portanto, o papel de um elemento de compensação em questões de fato, reparando a ausência de clareza e determinação característicos deste âmbito do entendimento humano, já que há a possibilidade de concebermos sem contradição uma centena de efeitos decorrentes da observação de uma suposta causa. A crença supre esta “desvantagem” na medida em que, embora não haja contradição alguma em conceber, por exemplo, que uma bola de bilhar pare ao tocar a outra, devido ao costume, a crença no impulso e comunicação de movimento de uma bola a outra prevalece de tal forma que passamos a nutrir uma *certeza* de que este segundo evento deverá se sobrepor a quaisquer outros que a ficção possa nos apresentar. A representação mental do impulso e comunicação de movimento, que surge da observação da experiência da conjunção freqüente de casos similares, equivale à concepção de uma idéia intuitiva ou demonstrativamente certa. A crença dissolve, portanto, a arbitrariedade ao *obrigar* o entendimento a optar pelo impulso e comunicação de movimento, mesmo que possamos conceber, sem contradição alguma, quaisquer outros efeitos decorrentes do choque.

Com isto podemos concluir enfim que a leitura e discussão da obra de Hume nos mostra que, embora o autor possa ser descrito como cético e pareça estar preocupado em mostrar apenas as limitações de nosso entendimento, há, por outro lado, em suas investigações sobre a natureza humana, fortes convicções em torno das condições adequadas para a aquisição e a justificação do conhecimento, não pelas vias da razão *a priori*, tradicionalmente conhecidas, mas mediante processos naturais. Parece-nos, então, que o que é fundamental em sua filosofia, não é tanto suas dúvidas sobre a possibilidade do conhecimento ou a definição de seus limites para o entendimento e sim sua doutrina das crenças naturais. Hume, assim, visa a mostrar que, diante da impossibilidade de fornecermos uma resposta última ao problema do

conhecimento, mediante a razão *a priori*, precisamos investigar as circunstâncias das crenças inevitáveis à própria natureza humana, já que “a natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir” (T.I.iv.1, p. 183). Nestes termos,

[n]ão podemos deixar de *considerar certos objetos de um modo mais forte e pleno em virtude de sua conexão habitual* com uma impressão presente, como não podemos nos impedir de pensar enquanto estamos despertados, ou de enxergar os objetos circundantes quando voltamos nossos olhos para eles em plena luz do dia (T.I.iv.1, p. 183; *itálicos nossos*).

Lembre-mos por fim de que com o projeto de fornecer uma nova fundamentação para o conhecimento, Hume pretendia construir uma sólida visão da natureza humana sobre as bases seguras da observação e do método do raciocínio experimental, ou seja, aplicando o mesmo método das ciências naturais à natureza humana. Com isto poderia desenvolver uma ciência análoga à das ciências naturais, com igual rigor e precisão, segundo a qual todos os princípios exprimissem leis que pudessem descrever o funcionamento regular da mente. É a partir desta concepção que o autor passa a defender a idéia de que a natureza humana é regulada mediante princípios que não se enquadram nas exigências da filosofia *apriorista* tradicional, tais como o princípio de associação de idéias, o princípio do hábito, a crença etc. Então, o autor não estava empenhado apenas em mostrar como é impossível o conhecimento pelas vias que tradicionalmente se acreditava que seria possível – em especial, a impossibilidade de uma justificação racional para os processos causais. Ele, evidentemente, defende esta concepção, no entanto, apenas como suporte ou condição preliminar indispensável para um novo empreendimento; um programa audacioso e promissor em filosofia, que pudesse dar conta de resolver as deficiências desta maneira de conceber o conhecimento. Segundo Hume, a aquisição e justificação do conhecimento passam a depender de princípios que, embora considerados naturais, possuem peso e autoridade análogos àqueles tradicionalmente conferidos ao entendimento.

Então é importante destacar também que esta interpretação da filosofia de Hume a partir do argumento da impossibilidade de uma justificação racional para os processos causais visa, por outro lado, mostrar a possibilidade do conhecimento mediante outras vias que não a razão *a priori*, e não um estudo para legitimar um suposto colapso da filosofia ou epistemologia *apriorista* tradicional. Portanto, não nos comprometemos com a problemática desta segunda questão. Com a defesa da suposta

naturalização das relações de causa e efeito na filosofia de Hume, pretendemos expressar, em última instância, a concepção de que o pensamento de Hume pode ser encarado como uma espécie de naturalismo. É esta concepção que pretendemos ter fundamentado ao mostrar a naturalização enquanto um processo de constituição do conhecimento.

Contudo, a naturalização também pode nos conduzir a outros problemas que não foram tema de discussão neste trabalho. Vale a pena lembrar apenas que, embora a naturalização possa demonstrar, incontestavelmente, como não podemos justificar, nem *apriorista* nem empiricamente, nossos juízos causais sobre o mundo e, por conseguinte, nem nossas crenças sobre a regularidade dos eventos naturais – o que, à primeira vista, não deixaria margem de manobra alguma para uma epistemologia normativa – pretendemos ter mostrado que nas análises do *Tratado* e da *Investigação* que fizemos ao longo deste estudo, em momento algum, aspectos lógicos e epistemológicos aparecem subordinados a aspectos psicológicos na filosofia de Hume. De qualquer modo, acreditamos que a sua filosofia, assim concebida, apontaria para uma revisão em torno do problema da relação entre filosofia e ciência. A ciência da natureza humana poderia ser entendida como lógica ou teoria do conhecimento, por um lado, e como teoria das paixões e psicologia, por outro. Por isto, as concepções de Hume seriam muito mais que meros argumentos psicológicos que visam esclarecer questões filosóficas. No entanto, vale ressaltar mais uma vez que a discussão que fizemos até aqui apenas aponta para este problema sem a pretensão de discuti-lo a fundo, o que poderá se constituir num interessante tema para estudos posteriores.

Então, creio não haver mais motivações para duvidar de que a capacidade de representar a conexão necessária que se encontra no fundamento das relações de causa e efeito seja o resultado de um processo, cujo início consiste em promover uma mera comparação entre objetos, como fazem quaisquer outras relações (mediante relações filosóficas), mas que ao final alcança um novo patamar no qual pode promover ainda uma genuína associação entre eles (mediante relações naturais). É por isso que só podemos raciocinar ou fazer inferências a partir desta relação na medida em que ela se torna uma relação natural entre os objetos mediante o princípio do hábito que cria uma verdadeira conexão entre as idéias na mente (cf. T.I.iii.6, p. 94). Um verdadeiro raciocínio, na acepção humeana, pode ser descrito apenas enquanto um processo natural do entendimento ou, como afirma o autor, “todas estas operações são uma espécie de

instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz de produzir ou de evitar” (IEH.5.I, p. 69).

## BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES (1991). *Categories*. In.: BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. vol.1. Princeton: Princeton University Press.
- BARRA, E. S. O. (2000). *De Newton a Kant: a Metafísica e o Método da Ciência da Natureza*. Tese de Doutorado, FFLCH/USP.
- \_\_\_\_\_. (2002). "Milagre ou Qualidade Oculta? O Problema do Estatuto da Gravitação Universal Newtoniana na Correspondência entre Leibniz e Clarke" *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas. Vol. 12. Número. 1-2, p. 187-207.
- BROWER, J. (2001) "Medieval Theories of Relations". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2001 Edition)*. Edward N. Zalta (ed.). URL= <http://plato.stanford.edu/archives/sum2001/entries/relations-medieval/>. Consultado em 09/04/03.
- DICKER, G. *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction*. London and New York: Routledge.
- GUIMARÃES, L. (1998). "Hume Naturalista" In: PINTO, P. R. M. *et alii* (orgs), *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*. Belo Horizonte: Editora UFMG. p. 297-306.
- HAUSMAN, A. (1995). "Hume's Theory of Relations" In: TWEYMAN S. *et alii* (orgs), *David Hume: Critical Assesments*. Vol. III. London and New York: Routledge. p. 391-415.
- HUME, D. (1978 [1739]). *A Treatise of Human Nature*. [ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch]. Oxford: The Claredon Press.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Tratado da Natureza Humana*. [trad. Déborah Danowski]. São Paulo: Editora UNESP.
- \_\_\_\_\_. (1995 [1740]). *Resumo de um Tratado da Natureza Humana*. [trad. Rachel Gutiérrez e José Sotero Caio]. Porto Alegre: Paraula.
- \_\_\_\_\_. (1975 [1748]). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. [ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch]. Oxford: The Claredon Press.
- \_\_\_\_\_. (1999 [1748]). *Uma Investigação Sobre o Entendimento Humano*. [trad. José Oscar de Almeida Marques]. São Paulo: Editora UNESP. (Biblioteca Clássica).
- LOCKE, J. (1988). *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. [trad. Anoar Aiex]. São Paulo: Nova Cultural. (Col. Os Pensadores).
- MONTEIRO, J. P. (2000). "Associação e Crença Causal em David Hume" *Manuscrito*. Vol. 1. número XXIII. p. 99-120.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Hume e a Epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- \_\_\_\_\_. (2005). "Hume: Três Problemas Fundamentais" *Dois Pontos*. Vol. 1. número 2. p. 111-128.



- \_\_\_\_\_. (1983). "Kant Leitor de Hume, ou o 'Bastardo da Imaginação'". *Discurso*. número 14. p. 145-157
- NOONAN. Harold W. (1999) *Hume: On Knowledge*. London and New York: Routledge.
- NOXON, J. (1987). *La Evolución de la Filosofía de Hume*. [Trad. Carlos Solis]. Madrid: Alianza Universidad.
- OWEN, D. (1999). *Hume's Reason*. New York:Oxford: Oxford University Press.
- PEARS, D. (1990). *Hume's System: An Examination of the First Book of his Treatise*. New York: Oxford University Press.
- ROBINSON. J. A.(1966). "Hume's Two Definitions of 'Cause'". In.: CHAPPELL V.C. (ed.). Londres: University of Notre Dame Press.
- SELBY-BIGGE. L. A. (1975). Editor's Introduction. In.: HUME, D., *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, [ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch]. Oxford: The Clarendon Press.
- SMITH, Plínio Junqueira. (1995). *O Ceticismo de Hume*. São Paulo:Loyola. (Coleção Filosofia, 32).
- STROUD, B. (1995) *Hume*. [trad. de Antonio Zirion]. México: Universidad Nacional Autonoma de México.